

سلسلة دورية تصدر كل شهرين عن إدارة البحوث والدراسات الإسلامية - قطر

العدد: ١٤٢ ربيع الأول ١٤٣٢هـ السنة الحادية والثلاثون

منهج النظر المعرفي

بين أصول الفقه والتاريخ

الشاطبي وابن خلدون أنموذجاً



د. الحسان شهيد

الحسان شهيد

* من مواليد المغرب.

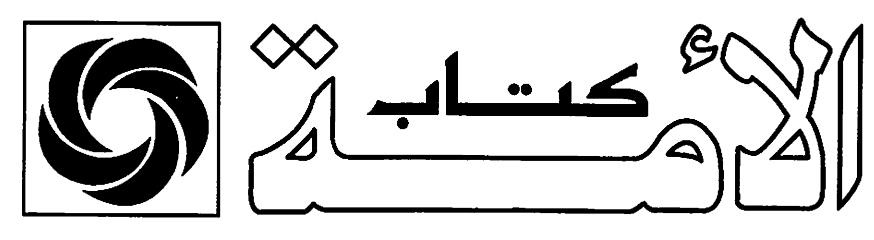
* يحمل درجة الدكتوراه في وحدة الاجتهاد المقاصدي التاريخ والمنهج.

* دبلوم الدراسات العليا المعمقة.

* شارك في العديد من الندوات العلميـــة والمـــؤتمرات الوطنية والدولية.

* له عـــدد من الكتب والبحوث المنشورة، منها:

- منهج التقعيد الفقهي.
- منهج الاستقراء بين القطع والظن عنـــد الإمـــام الشاطبي.
- الاستدلال الشرعي في مدونة الإمام مالك (رواية سحنون).
- النقد الأصولي عند الإمام الشاطبي.
- إلى جانب العديد من المقالات.



سلسلة دورية تصدر كل شهرين عن إدارة البحوث والدراسات الإسلامية - قطر
ص.ب : ٨٩٣ الدوحة - قطر

من شروط النشر في السلسلة

- أن يهتم البحث بمعالجة قضايا الحياة المعاصرة، ومشكلاتها، ويسهم بالتحصين الثقافي، وتحقيق الشهود الحضاري، وترشيد الأمة، في ضوء القيم الإسلامية.
- أن يتسم بالأصالة، والإحاطة، والموضوعية، والمنهجية.
- أن يشكل إضافة جديدة، وألا يكون سبق نشره.
- أن يُوثق علميًا، بذكر المصادر، والمراجع، التي اعتمدها الباحث مع ذكر رقم الآيات القرآنية، وأسماء السور، وتخريج الأحاديث.
- أن يبتعد عن إثارة مواطن الخلاف المذهبي، والسياسي، ويؤكد على عوامل الوحدة والاتفاق.
- يفضل إرسال صورة عن البحث، لأن المشروعات التي ترسل لا تعاد، ولا تسترد، سواء اعتمدت أم لم تعتمد.
- ترسل السيرة الذاتية لصاحب البحث.
- تقدم مكافأة مالية مناسبة.

هذا الكتاب.. يفتح النافذة على سيرة ومنهج رائدين من رواد التأسيس والتأصيل، كانا من عطاء القرن السابع، عصر التجديد والعطاء، بعد قرنين من الركود والتوقف.

فمقاصد الشريعة للإمام الشاطبي، رحمه الله، الذي استقرأ من خلالها خطاب التكليف وانتهى إلى تحديد الأهداف الكبرى، التي من أجلها جاءت النبوة، وربط الفروع الفقهية بكلياتها، وجعل لهذه الكليات مراتب، ورأى أن الشريعة بكل تعاليمها إنما جاءت لتحقيق مصالح العباد في معاشهم ومعادهم.

وفي مجال التاريخ أو العلوم الاجتماعية والاقتصاد والعمران تأتي ريادة ابن خلدون، رحمه الله، الذي جعل دراسة التاريخ والنظر في حوادثه وأخباره وتحليلها واختبارها علماً قائماً بذاته.

ونستطيع القول: إن هؤلاء الأعلام العظام، وغيرهم كثير في مواريثنا الثقافية، لم يأخذوا حقهم من الدراسة والبحث، وإننا تنبهنا إلى ريادتهم من اكتشاف (الآخر).

وتبقى الخطورة أن نستمر في المراوحة في أمكنتنا، نجتر تاريخنا الثقافي دون أن نتمثله، ونكتفي ونجمد على قوالب ووسائل ومناهج النظر السابقة، دون الإفادة من تطور العلوم والمعارف لقراءة النص الشرعي.

إن دراسة حركات التغيير والإصلاح بنفس الوسائل والأدوات السابقة، ومحاولة قولبة المفكرين والعلماء بالقوالب التاريخية نفسها، وإسقاط الألقاب التي كانت لها دلالاتها في حينها سوف لا يحقق جديداً ولا تجديداً، ويجعل (الآخر) أعلم بتاريخنا ومواريثنا الثقافية منا.

ولعل في تقديم هذه النماذج المضيئة في تاريخنا الثقافي والمعرفي، التي انعتقت من مناخ الركود والتخلف، وحققت الريادة، ما يشكل بصيرة أمل، ويدلل على أن التخلف ليس قدراً لا يمكن مغالبته.

موقعنا على الإنترنت : www.sheikhali-waqfiah.org.qa

www.Islam.gov.qa

البريد الإلكتروني : E.Mail:M_Dirasat@Islam.gov.qa

منهج النظر المعرفي

بين أصول الفقه والتاريخ

الشاطبي وابن خلدون أنموذجاً

د. الحسان شهيد

الطبعة الأولى

ربيع الأول ١٤٣٢هـ

شباط (فبراير) – آذار (مارس) ٢٠١١م

الحسان شهيد

منهـــج النـــظر المعرفي..بين أصـــول الفقه والتاريخ:

الشاطبي وابن خلدون أنموذجاً

الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ٢٠١١م.

١٥٢ص، ٢٠سم - (كتاب الأمة، ١٤٢)

رقم الإيداع بدار الكتب القطرية: ٣٩ / ٢٠١١

الرقم الدولي (ردمك): ٦ - ٢ - ٧٧٩ - ٩٩٩٢١

أ. العنوان ب. السلسلة

موقعنا على الإنترنت : www. sheikhali-waqfiah.org.qa

www.Islam.gov.qa

البريد الإلكتروني: E. Mail: M_Dirasat@Islam.gov.qa

يقول تعالى: ﴿ فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا۟ فِى ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُوا۟ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓا۟ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ﴾

(التوبة: ١٢٢)

تقديم

عمر عبيد حسنه

الحمد لله، الذي جعل طائفة من المصطَفين لوراثة النبوة والكتاب مَن يحمل علم النبوة الصحيح، ويتمثله في سلوكه، وينقله عبر الأجيال، يجدده ويحميه وينفي عنه نوابت السوء ونزغات الضلال: ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا ٱلْكِتَٰبَ ٱلَّذِينَ ٱصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا ۖ فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِۦ وَمِنْهُم مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌۢ بِٱلْخَيْرَٰتِ بِإِذْنِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ هُوَ ٱلْفَضْلُ ٱلْكَبِيرُ﴾ (فاطر:٣٢)، يقول الرسول ﷺ: «**يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله، ينفون عنه تأويل الجاهلين، وانتحال المبطلين، وتحريف الغالين**» (أخرجه البيهقي).

فلقد اختار الله من ورثة النبوة والكتاب من يمتد بهذا الإرث الإنساني الخالد، يكتشف أبعاداً جديدة وفضاءات كبيرة لخلود الرسالة الخاتمة، وقدرتها على الإنتاج والعطاء والإجابة عن أسئلة الإنسان وقضايا العصر في كل زمان ومكان، فيكون قادراً على الإبداع والاجتهاد والتجديد ومعاودة النهوض واسترداد الخيرية التي تفتقدها الإنسانية.

والصلاة والسلام على من علّمنا الكتاب والحكمة: ﴿هُوَ ٱلَّذِى بَعَثَ فِى ٱلْأُمِّيِّـۧنَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُوا۟ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ﴾، وأنقذنا من الضلال ﴿وَإِن كَانُوا۟ مِن قَبْلُ لَفِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ﴾ (الجمعة:٢)، الذي وضعنا على الجادة البيضاء، ليلها كنهارها، لا يزيغ عنها إلا ضال.

وقد يكون من الأمور البينة أن الرسالة الخاتمة ناطت تجديد الدين وتوليد الأحكام وتنزيل النص الديني على واقع الناس بالعقل، كما ناطت بالعقل الاجتهاد والامتداد بقيم الوحي، وتصويب الانحراف وبيان التحريف بعد ختم النبوة وتوقف التصويب من السماء، كما ناطت بالعقل معاودة النظر في عطاء الوحي إليها والاستنباط منه بنظرات ومناهج ووسائل وأدوات واجتهادات جديدة، قادرة على تحقيق الخلود والكشف عن معالم الطريق السوي الموصل سعادة الدنيا والآخرة، والإجابة عن إشكالات الحياة وأسئلة الإنسان في كل عصر، بكل استحقاقاته، ذلك أن الاكتفاء بالنظر إلى قيم الوحي والتعامل معها من خلال أدوات ووسائل ومناهج العصور السابقة وحدها قد لا يحقق من الكشف والإبداع وتوليد الأحكام القادرة على الاستجابة لمشكلات العصر الحاضر وتقديم الحلول الناجعة لها إلا القليل؛ لأنها ثمرة عصرها بكل مكوناته واستطاعاته ومشكلاته.

لذلك نرى أنه لا بد من استيعاب الوسائل والأدوات السابقة واستصحابها وعدم القفز من فوقها، والانطلاق منها إلى إبداع وسائل وأدوات جديدة للنظر والاكتشاف تتأتى من خلال حاجات كل زمان ومكان وإشكالاته، وعدم الجمود والاكتفاء بالأدوات القديمة نفسها؛ إن صوابية المناهج والوسائل والأدوات السابقة في الإجابة عن مشكلات زمانها لا تعني بالضرورة صوابيتها ونجاعتها لكل زمان ومكان، الأمر الذي يتناقض ويتعارض بطبيعته مع ختم النبوة وخلود النص الديني، ويؤدي إلى محاصرته، ويجعل قيم الوحي في الكتاب والسنة مقتصرة على زمن وتاريخ معين.

وسوف لا يكون لمدلول التجديد المطلوب شرعاً من الأمة، أفراداً وجماعات، أي معنى إذا كانت أبعاده تقتصر على الدوران في عقول السابقين

واستخدام أدواتهم في النظر والاجتهاد وإعادة إنتاج ما أنتجوه باسم التجديد، الأمر الذي سوف يؤدي بالأمة إلى الانكفاء والخروج من العصر والعجز عن الإجابة عن أسئلة الحياة ومعالجة قضاياها وافتقاد دليل التعامل معها، مهما ادعينا الاجتهاد والتجديد وأهمية تنـزيل قيم الوحي على واقع الناس، ذلك أن التجديد يعني، من بعض الوجوه، تحقيق الخلود لنصوص الوحي بتنـزيلها على واقع الناس، وذلك لا يتحقق إلا في إبداع الوسائل وأدوات النظر في ضوء واقع العصر وإشكالاته ومعطياته وما وفرت العلوم والمعارف من فضاءات ثقافية وحقائق علمية وآفاق فكرية ومناهج معرفية وتبادل ثقافي وتواصل حضاري، حيث لا بد من تصحيح المعادلة الصعبة وهي التحول من الدوران والتفكير بعقول السابقين إلى التفكير بكيفية استيعابهم، ومن ثم التفكير بعقولنا: كيف نفيد منهم لحاضرنا ومستقبلنا؟

لذلك نعاود القول: إن قولة الرسول ﷺ: «**إِنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ لِهَذِهِ الأُمَّةِ عَلَى رَأْسِ كُلِّ مِائَةِ سَنَةٍ مَنْ يُجَدِّدُ لَهَا دِينَهَا**» (أخرجه أبو داود)، تدعو لكثير من التأمل والتعمق في أبعاد مهمة التجديد، الذي لا يقتصر على كونه إخبار الصادق المصدوق وإنما هو تحديد للمسؤولية والتكليف المنوط بورثة النبوة والكتاب من العلماء العظام، الذين يرسمون الطريق، ويضعون المنهج، ويبصرون العصر، ويطورون آلات ووسائل النظر والاجتهاد القادرة على الاستنباط لاستحقاقات الحياة المتطورة المتغيرة.

وبعد:

فهذا «**كتاب الأمة**» الثاني والأربعون بعد المائة: «منهج النظر المعرفي بين أصول الفقه والتاريخ.. الشاطبي وابن خلدون أنموذجاً» للدكتور الحسان شهيد،

في سلسلة «**كتاب الأمة**»، التي تصدرها إدارة البحوث والدراسات الإسلامية في وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية في دولة قطر، في سعيها الدائب للبناء الحضاري، واسترداد خيرية الأمة، والدعوة إلى السير في الأرض والتوغل في التاريخ، وإحياء المنهج السنني لإبصار عوامل السقوط والنهوض في حضارات الأمم استجابة لقوله تعالى: ﴿قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ (١٣٧) هَٰذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ﴾ (آل عمران:١٣٧-١٣٨)، لتحقيق الاعتبار، والعودة من رحلة السير بالتبين لعوامل السقوط والنهوض، والاهتداء إلى الطرق والمناهج السليمة، الموصلة إلى الهدف وأطْر الناس عليها وإغرائهم بها، وتحقيق الاتعاظ وعدم الوقوع بما وقعت به الأمم السابقة، فسنن الله جارية في جميع الأمم، لا تحابي أحداً ﴿فَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَحْوِيلًا﴾ (فاطر:٤٣).

ونعتقد أن من الأمور الأساس في مسيرة النهوض وإعادة البناء إدراك أهمية التمييز بين السنن الجارية التي تعبد الله الناس باكتشافها وكيفية تسخيرها والسنن الخارقة الخارجة عن فعل الإنسان وطاقاته وتكليفه، والوقوف طويلاً أمام فترات التألق والإنجاز والتجديد في تاريخنا الحضاري، التي تحققت من خلال عزمات البشر والسنن الجارية في الحياة والأحياء، والتأمل في أبعادها، وتحقيق الاعتبار بالتجارب التاريخية، على مستوى (الذات) و(الآخر)، والإفادة منها، واستصحابها للعبور من الماضي لإبصار الحاضر واستشراف المستقبل، والعمل على تجميع طاقات الأمة، وتبصيرها بالتحديات، والتحول من حالة العجز والاستكانة وردود الفعل إلى الاستيعاب، واستشعار التحدي، وإعادة

بناء الذات، والإفادة من التجربة الحضارية التاريخية، والعمل على اكتشاف سنن النهوض، واستكمال عوامله، ودراسة الاستطاعات المتوفرة والإمكانات الموجودة وكيفية توظيفها في عملية النهوض والبناء، وامتلاك القدرة على التجاوز بعيداً عن المجازفات والحماسات والادعاءات والاكتفاء بالفخر التاريخي لمعالجة مركب النقص والعجز الحالي.

ونرى أولاً وقبل كل شيء العمل على توفير المناخ وبناء الشاكلة الثقافية الحاضنة للنفرة البحثية والتحقق بشعب المعرفة المتنوعة، التي باتت تشكل اليوم الحواس الضرورية المطلوبة للعقل الجمعي للأمة، وإعادة تركيب مؤسساتها من الخبراء والعلماء المتخصصين في محاولة لإناطة المهام الاجتماعية والعلمية والمعرفية بأهلها وخبرائها من أهل الحلِّ والعقد، ولكل قضية أهل حلها وعقدها بحسب نوعيتها، والتوقف عن الاستمرار في تضييع الأمانة، الذي يعني -فيما يعني- إيكال الأمور لغير أهلها، كما أخبر الرسول ﷺ فضياع الأمانة مؤذن بغياب الإنجاز وفساد الأحوال وخراب العمران واقتراب الساعة.

والأمر الذي يتطلب الكثير من التفكير والمثاقفة والمناقشة والمحاورة وحتى المماحكة يتمثل، من وجهة نظرنا، في كيفية دراسة حركات التغيير والنهوض وأعلام التغيير، الذين شكلوا منعطفات كبيرة في حياة الأمة وتعديل مسارها، سواء على مستوى (الذات) الحضارية التاريخية أولاً، ثم على مستوى (الآخر)؛ لأن السنن الاجتماعية الحاكمة للاجتماع البشري السارية في حركة الأمم هي واحدة، وإلا لما طلبت النبوة الخاتمة السير في الأرض والتعرف على تاريخ الأمم وعلل سقوط ونهوض الحضارات، ولما كان هناك داع للقصص القرآني والإطلاع على مسيرة النبوة التاريخية، وتجارها وعطائها وكيفية تعاملها مع مختلف الظروف والشعوب والعصور والأحوال، ولاكتفي بالرسالة الخاتمة وحضارة (الذات).

والذي نود الإشارة إليه والتأكيد عليه أن دراسة حركات التغيير وتحديد جوانب إخفاقها وفشلها وجوانب نجاحها بنفس المناهج والوسائل والأدوات التقليدية وعدم الإفادة من التقدم في العلوم والمعارف المعاصرة سوف يعيد الإنتاج السابق في هذا المجال، ولا يأذن بتحرك إلى الأمام، ولو قيد أنملة، ونحن نحسب أننا ندرس ونجتهد ونحسن صنعاً .

وفي تقديري أن فترات التألق والإنجاز والمنعطفات الكبرى في تاريخنا الحضاري لم تتحقق بالتقليد الجماعي وتطبيق نفس القوالب والمناهج والأدوات والخضوع للإيقاع نفسه، وإنما جاءت برؤية جديدة متجددة أخذت باعتبارها استصحاب الماضي وأدواته وإبصار الحاضر ومشكلاته، ودراسة الاستطاعات وكيفية تسخيرها، وإبداع أدوات جديدة للتعامل مع القيم الإسلامية في الكتاب والسنة، وكيفية تنزيلها على واقع الناس، بحسب استطاعاتهم، وهذا هو القانون الطبيعي للحياة والأحياء ومنطق تسخير السنن الإلهية الحاكمة لمسيرتها، وإلا لكانت الحياة بكل تداعياتها وتطوراتها نسخاً مكررة، تلغي العقل وتعطل الفاعلية وتحجّر الإنسان وتوقف التنمية.

نعاود القول: إن دراسة حركات التغيير والنهوض وحتى أسباب الركود والعطالة بالوسائل والأدوات نفسها سوف لا يفيد شيئاً، وإنما لا بد من دراستها في ضوء معطيات العصر ومعارفه وعلومه ومناهجه وبرامجه.

ولعلنا نقول: إن رواد الإصلاح والنهوض لو لم يأتوا بجديد، كثمرة لإبصار وسائل وآفاق وأبعاد وأدوات نظر جديدة، لما ظهروا ولا أثّروا وأُثْروا، ولما تحقق لهم ما تحقق، ولكانوا أفراداً عاديين مغمورين في مسيرة الحياة والخضوع لإيقاعها الرتيب، مثلهم مثل سائر أفراد المجتمع.

وقد يكون من الخطورة بمكان، أثناء دراسة حركات التغيير والإصلاح وأعلام النهوض، تعطيل الإفادة منهم، وذلك بشدهم إلى الوراء ومحاولة قولبتهم في الرؤى وأدوات النظر السابقة الجاهزة، سواء من منطلق الفرق والمذاهب أو على مستوى المناهج وأدوات النظر؛ تلك الفرق والمذاهب والفلسفات التي لم يعد لها وجود عملي وإنما باتت تقتصر على القيمة التاريخية.

ونحن هنا لا ندعو للقطيعة مع المناهج والوسائل والأدوات السابقة للنظر في النصوص الشرعية والقضايا الاجتماعية، وإنما نعني استيعابها ومحاولة تطويرها وتجديدها لتكون في مستوى العصر، بحيث تكون قادرة على الإفادة من المعطيات المعرفية بشعب المعرفة جميعاً، وإغناء حاجة الأمة، فهي في نهاية المطاف ليست معصومة ولا مقدسة؛ فإذا كان التنزيل للنص على الواقع، وتحرير النص مما لحق به من نوابت السوء وصور التدين المغشوش، واختيار كيفية التعامل معه تكليفاً شرعياً فإن النظر في الأدوات والوسائل التي تخدم ذلك والعمل على تجديدها وحتى استبدالها هو الطريق إلى التجديد، وإلا كان التجديد دعوةً بلا دليل.

وقد يكون من المحزن حقاً أن تعود إلينا قراءة تراثنا ودراسته وتحليله والإشارة إلى بعض آفاقه من (الآخر)، وأن يكون بما يمتلك من أدوات الأقدرَ على اكتشاف كنوز هذا التراث، والإفادة منها، والبناء عليها، وتحقيق قفزات نوعية تختزل الزمان وتسهم بارتقائه، علمياً وحضارياً، وتبصره بكيفية التعامل معنا ونحن غافلون، وحتى إذا ما تبناها وأشاد بها وبسبقها كان ذلك مدعاة فخرٍ لكن ذلك لا يصنع إلا مزيداً من الوهم، وليس التحريض على الفهم والاجتهاد والتوليد والامتداد.

فابن خلدون مثلاً، الذي يعتبر أحد رواد التحليل والتأصيل والتأسيس لمناهج وأدوات النظر التاريخي بقي مجهولاً عندنا لقرون عديدة تقريباً، من القرن السابع الهجري إلى أوائل القرن الثالث عشر الهجري، وذلك عندما وجد فيه (الآخر) المعجم الثري، فهو صاحب رؤى دقيقة وصائبة في التأسيس والتأصيل لعلم الاجتماع والعمران والتاريخ والاقتصاد والسياسة والحكم.

والتاريخ كما هو معلوم يعتبر أب العلوم الاجتماعية، حيث لا تزال «المقدمة» حتى هذا اليوم محل دراسة وتحليل واستنتاج وسبقٍ لكثير من العلوم الاجتماعية والحضارية والإنسانية، حتى ليمكن القول: إنه لولا (الآخر) لذهب ابن خلدون وغاب في بطون التاريخ وطواه الزمن مع من طوى، دون أن نتنبه إليه!

وإذا ما أدركنا عظمة هؤلاء الرجال العظام فقد أدركناها من خلال أدوات (الآخر) في التحليل والدراسة والاستنتاج، وبقينا عاجزين عن تطويرها والامتداد بها وإمكانية تطبيق تلك المناهج وتنقيتها من خلال قيمنا والإتيان بمثال تطبيقي آخر؛ فلقد توقف ابن خلدون عندنا عند حدود قراءة (الآخر).

ويبقى السؤال الكبير: هل تنبهنا إلى ابن خلدون عملياً وواقعياً، وأخذ منهجه طريقه إلى جامعاتنا ومعاهدنا ومدارسنا ومؤسساتنا الثقافية بشكل عام؟

وما قدمه الباحثون والمفكرون من أطروحات ودراسات حول نظرية ابن خلدون في الاجتماع والاقتصاد والعمران لا يخرج بعمومه عن كونه الترجمة العربية لأعمال الآخرين، وليت أصحاب هذه الترجمات والأطروحات استطاعوا أن يستخدموا أبجديتها في تقديم أية رؤية مقنعة قادرة على التغيير الاجتماعي والانتقال بالأمة إلى آفاق جديدة أو التقدم بها خطوة واحدة، وإنما بقيت ضمن معطيات (الآخر) لكن بلسان عربي غير مبين أيضاً لا يلبث أن تتكشف عورته وادعاؤه بل وسرقاته.

لقد لفت (الآخر) النظر إلى كنوز في تراثنا المعطل، الذي لا يخرج عندنا عن نطاق المفاخرة به، والعجز عن الامتداد بمعطياته، والبناء عليها.. والحقيقة أن لفت النظر المتأتي من (الآخر) لم يغير الكثير من حالنا الثقافية والتخلفية؛ نعم، أُقيمت مراكز ابن خلدون، وقُدمت أطروحات للدكتوراه والماجستير في الجامعات عن ابن خلدون، لكنها مع الأسف لم تخرج عن كونها أوراقاً امتحانية تناولت الموضوع إما من خلال الأدوات والوسائل القديمة نفسها، بعيداًعن المعطيات المعرفية والعلوم الإنسانية والاجتماعية الحديثة، وإما من خلال وسائل وأدوات (الآخر)، فجاء العمل مكرراً يتسم بمعاودة الإنتاج؛ وأما الانطباع بمنهجه ونظريته والامتداد بها والقراءة للواقع من خلال أبجدياتها، والخلوص إلى نتائج تشكل رافعة حضارية ووسيلة تغييرية، وتدريب الأجيال على الامتداد بذلك؛ فالنتائج في هذا المجال محزنة.

وقد لا نرى كبير فارق بين من درس ابن خلدون ومن لم يدرسه من حيث الإفادة من منهجه، والعمل والتعامل مع الواقع في الحكم على الأمور المختلفة.

وتلك حالة ثقافية تخلفية تشكل وباءً اجتماعياً تتوارثه الأجيال، لا يقتصر أثرها على رائد أو عالم أو حركة تغيير أو شعبة معرفية أو علم من العلوم وإنما هي مناخ يحكم مواقعنا الثقافية والعلمية فيتركنا: لا نحن بمستوى تراثنا ولا بمستوى عصرنا، فعمليات الإسقاط، وتوزيع الألقاب، والامتداد المذهبي والطائفي، والامتداد بمقولات الفرق والملل والنحل وتعميم توجهاتها على الواقع بأحداثه وأشخاصه، وقولبة الكثير من العلماء والمفكرين بالقوالب السابقة، التي كانت لها ظروفها وأسبابها ومناخها وتداعياتها وردود أفعالها، ولم يبق لها إلا القيمة التاريخية، التي قد تكون سلبية في كثير من الأحيان يجب

تجنبها، ومحاولة التصيد والانتقاء لبعض المقولات والأفكار هنا وهناك لإثبات ذلك، هي بضاعة الكسالى والعاجزين ولا تكلف شيئاً.

إن توزيع الألقاب والاتهامات والحكم المبتسر والمجازفات الثقافية والفكرية، فهذا أشعري وذاك معتزلي أو خارجي، فيه الكثير من التييس والتراجع وعدم الاستيعاب والعجز عن إبداع وسائل للنظر مناسبة لموضوع البحث، والعطالة الثقافية، والوقوع في حفر الماضي، وعدم القدرة على تجاوزها.

لقد قُرئ تاريخنا وتراثنا العلمي والثقافي وأعلامنا ورواد الإصلاح في حضارتنا، بل نقول أكثر من ذلك: قرئت قيمنا المتأتية من الوحي، المُبيّنة من الرسول ﷺ بأبجدية قومية ويسارية وماركسية وعلمانية.... إلخ، وحاول الجميع شد التراث والتاريخ الحضاري إلى جانبه، لتوفير الشرعية الثقافية والسياسية لحركته وحزبه واتجاهه، بحيث يشكل له ذلك مناخ قبول وانتشار؛ أما نحن وعلى الرغم من التطور الكبير في العلم والمعرفة ووسائل الحصول على المعلومة وأدوات فحصها واختبارها مازلنا نرابط عند الدراسات والأقوال السابقة بكل أدواتها ووسائلها، ونخاف من أية قراءة أو اجتهاد أو تجديد، وإن تمت بعض المحاولات فلابد، إيثاراً للسلامة والخوف من الخطأ، من أن ننسب الرأي للسابقين، لنختبئ وراءهم، ونهرب من المسؤولية، وكأن الخطأ في الاجتهاد جريمة، والتقليد والعجز والقعود وتعطيل التفكير فضيلة ومكرمة (!) حيث لا فضل ولا إضافة ولا كرم ولا عطاء(!) وهكذا يستمر الحال في مجتمع التخلف، فهو نهب مستباح، تُقرأ الأمور فيه في معظم الأحوال بأبجديات خاطئة ومخطئة.

ولا شك عندي أن التحول إلى دراسة حركات الإصلاح والتغيير والنهوض يعتبر من بشائر الخير وبصائر المستقبل، كما أن دراسة حياة ومناهج وأدوات

رواد التغيير والنهوض والإصلاح يعتبر على الأقل مؤشراً على التململ والقلق السوي من الحال التي نحن عليها، لكن تبقى المشكلة بمناهج الدراسة وأدواتها والمعيار التي يحدد الجوانب الإيجابية والسلبية في سيرة ومسيرة الرواد وجوانب النجاح والإخفاق في حركات الإصلاح والتغيير، والقدرة على تنزيل ذلك على الواقع لإبصاره من كل الجوانب، وتحديد إمكان النهوض به وكيفية تنميته.

وقد يكون من المفيد الإشارة إلى أن دراسة حركات التغيير والإصلاح وفترات التألق والإنجاز الحضاري، وفترات الانحسار والتقهقر والتراجع الحضاري وإبصارها من كل جوانبها، والخلوص إلى عبر ونتائج تُحرِّك الواقع وترتقي به، وتبصر المستقبل وتعد له، وتتوقع المخاطر الممكنة وتخطط لتجنبها وكيفية إدارة الأزمات والتخفيف من آثارها حال وقوعها، يتطلب أكثر من فريق عمل متخصص بشعب المعرفة جميعاً، أو إلى مراكز دراسات وبحوث يعمل بها فرقاء عمل، لكلٍ تخصصه، حتى يتم النظر من الزوايا جميعاً، وتتم الإحاطة بعلم القضية المطروحة، ويُطمأن إلى النتائج والمخرجات أو المعطيات؛ لأن الفرد بعلمه المحدود وعمره المحدود أعجز من أن يحيط بذلك كله، ويحكم عليه بحكم سليم صحيح.

إن القراءات الفردية وغير المتخصصة والمقلدة للمنهج والأداة والوسيلة، المتجاهلة لتقدم العلوم والمعارف الإنسانية سوف تؤدي إلى نتائج قاصرة ومبتسرة، وليس ذلك فقط وإنما تؤدي أيضاً إلى محاصرة تلك الحركات ورواد الإصلاح، وقراءتها بأبجدية مختلفة، وبذلك تساهم بحالة الركود والتوقف وعدم الإفادة من العطاء المأمول لهذه الحركات، وتحويلها لتصبح لوناً آخر من ألوان تخلف المجتمع.

وفي تقديري أن المطلوب اليوم، بعد هذا التقدم الهائل في العلوم والمعارف والتواصل العالمي في المعرفة وتيسير الوصول إليها هو إعادة النظر في أدواتنا

ووسائلنا في النظر إلى موروثنا وواقعنا، وبناء العقل الناقد الذي يعرض كل شيء للدراسة والتحليل والنقد والتقويم، متسلحاً أولاً وقبل كل شيء بقيم الوحي كدليل عمل ومعيار تقويم ونقد وبوصلة اتجاه، وثانياً بالعلوم والمعارف المتنوعة المتوفرة، وليس ذلك فقط وإنما إحياء المنهج السنني، والتعرف على السنن الإلهية في الأنفس والآفاق، والسير في الأرض، والتوغل في التاريخ، الذي يشكل مختبر العقل الإنساني ومصدر المعرفة لهذه السنن والقوانين وتوفير العبرة؛ ومن ثم تقديم دراسات معمقة ومحيطة عن حركات التغيير ورواد الإصلاح والنهوض كنماذج اقتداء وإغناء تجربة، وتوفير المناخ الحاضن لهذه الدراسات، وكسر حاجز التقليد الجماعي والخوف من الاجتهاد والنقد والتجديد، الذي يعني قراءة النص من خلال أدوات ومعارف الواقع، مع استصحاب الاجتهادات وأدوات النظر السابقة، فإذا لم ندرك ذلك فسوف يستمر الضرب على الحديد البارد، وتستمر حالة الاستنقاع الثقافي والتلقي عن (الآخر)، الذي كان أقرأ لتراثنا منا؛ ونخشى والحالة هذه أن يضيع العمر والأجر معاً.

وهذا الكتاب يفتح النافذة على سيرة ومنهج رائدين من رواد التأسيس والتأصيل والمنهجية العلمية وتحقيق النقلة النوعية في أصول النظر وأدواته ومناهجه، كانا من عطاء القرن السابع، الذي يعتبر بحق عصر التجديد والعطاء في الفقه والأصول والتاريخ والاجتماع والعمران، بعد قرنين من الركود والتوقف تقريباً على تأسيس العلوم الإسلامية وتأصيلها، فابن تيمية، رحمه الله، في الجهاد والاجتهاد وتنـزيل نصوص الوحي على الواقع، وتجسيدها في حياة الناس، والفتاوى الشجاعة في معظم ميادين الحياة، التي فتحت الطريق أمام عمليات النقد والمراجعة والتقويم لجدوى كثير من الفتاوى في مجال الأسرة والدولة والمجتمع.

ومقاصد الشريعة للإمام الشاطبي، رحمه الله، الذي استقرأ من خلالها خطاب التكليف في الفعل والكف وانتهى إلى تحديد الأهداف والغايات الكبرى، التي من أجلها جاءت النبوة، وربط الفروع الفقهية بكلياتها، وجعل لهذه الكليات مراتب من الضروريات والكماليات والتحسينات، ورأى أن الشريعة بكل تعاليمها إنما جاءت لتحقيق مصالح العباد في معاشهم ومعادهم، وأن هذه المصالح لا تتحقق إلا بحماية وحفظ الكليات الخمس بعد هذا الغرق في الجزئيات والفروع الفقهية، التي افتقدت النظرة الكلية الشاملة، فشكل نقلة نوعية في المنهج وأدوات النظر ما تزال دون سوية الإفادة المطلوبة منها.

وفي مجال التاريخ أو العلوم الاجتماعية والاقتصاد والعمران تأتي ريادة ابن خلدون، رحمه الله، الذي جعل دراسة التاريخ والنظر في حوادثه وأخباره وتحليلها واختبارها ونقدها وتقويمها علماً قائماً بذاته، فأخرج الدراسة التاريخية من طور السرد والتلقي إلى النقد وإعمال النظر والعقل والقبول والرد، مستلهماً في ذلك مناهج من سبقه من علماء الحديث في نقد الإسناد والأخبار وتأسيس علم الجرح والتعديل.

ونستطيع القول: إن هؤلاء الأعلام العظام، وغيرهم كثير ممن لم نكتشفهم في مواريثنا الثقافية، لم يأخذوا حقهم من الدراسة والبحث والخلوص إلى اكتشاف طريق النهوض على الأصعدة المتعددة، حيث ما نزال نعاني من العجز عن أن نكون في مستوى ميراثنا العلمي والثقافي وعصرنا بكل وسائله وأدواته المعرفية، حتى يمكن القول: إننا تنبهنا إلى أهمية هؤلاء الرواد من اكتشاف (الآخر)، أما نحن فما نزال نبدي ونعيد بما وصل إليه (الآخر)، ويستمر عجزنا عن التوليد والتجديد.

وتبقى الخطورة أن نستمر في المراوحة في أمكنتنا، نجتر تاريخنا الثقافي دون أن نتمثله، ونكتفي ونجمد على قوالب ووسائل ومناهج النظر السابقة، دون الإفادة من تطور العلوم والمعارف وأدوات التواصل والاتصال في تجديد هذه الوسائل والأدوات لقراءة النص الشرعي وكيفيات تنزيله على واقع الناس المختلف والمتطور.

فالريادة والنهوض تعني -فيما تعني- اكتشاف آفاق وأبعاد جديدة لخلود النص الشرعي وتطور المجتمعات، واستعمال أدوات جديدة في النظر والبحث تفيد من معطيات العصر وعلومه، وتكون قادرة على استصحاب الماضي والإفادة من عِبَره وعدم التقولب في مذاهبه ومناهجه وفرقه وطرقه.

إن دراسة حركات التغيير والإصلاح بنفس الوسائل والأدوات السابقة سوف لا تقدم شيئاً، وأن محاولة قولبة المفكرين والعلماء بالقوالب التاريخية نفسها، وإسقاط الألقاب التي كانت لها دلالاتها في حينها، واستخدام أدوات النظر نفسها سوف لا يحقق جديداً ولا تجديداً، وإنما يكرس حالة التخلف والاستنقاع الحضاري، ويجعل (الآخر) أعلم بتاريخنا ومواريثنا الثقافية منا،ويُبقينا في موقع التلقي والعجز عن النهوض من خلال قيمنا ومواريثنا الثقافية.

ولعل في تقديم هذه النماذج المضيئة في تاريخنا الثقافي والمعرفي، التي انعتقت من مناخ الركود والتخلف، الذي كان سائداً، وحققت الريادة، ما يشكل بصيرة أمل، ويدلل على أن التخلف ليس قدراً محتوماً على هذه الأمة لا يمكن مغالبته، وأن إمكان النهوض متوفرٌ في قيم الوحي والتجربة الحضارية التاريخية والنماذج الممتدة، التي قد تضيق وقد تتسع لكنها لم تنقطع .

ولله الأمر من قبل ومن بعد.

مقدمة

الحمد لله الذي بفضله تبدأ المكرمات وتنتهي، وأشهد أن لا إلـــه إلا الله وحده لا شريك له، له الحمـــد كما ينبغي لجـــلال وجهه، وعظيم ســـلطانه، وبما يليق بعزته وكبريائه.

والصلاة والسلام على الرحمة المهداة، والنعمة المسداة، والقدوة المعطـــاة، سيدنا محمد النبي الأكرم، علّمه سبحانه ما لم يعلم، وأرسله للناس خير معلـــم، بعثه بجوامع الكلم، وخصه ببدائع الحِكَم، وميزه بفضائل النعم، أرسله ليخـــرج أمته من ظلمات الجهل إخراجاً، ويجعل لها من سبيل النور شـــرعة ومنـــهاجاً، لتسلك به الطريق المبين، وتعلم الحق من الباطل علم اليقين؛ وعلى آله وصحبه أجمعين، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

وبعد:

فقد تعددت الدراسات العلمية والمعرفية لأصول البحث عند كبار النظار كالإمام الشاطبي والعلامة ابن خلدون على الخصوص، إلى حد يتعذر إحصاؤها لمن أراد عدها، غير أن العناية بالشق المنهجي وخصوصاً في بعده «التكـــاملي» يبدو في حكم النادر، ولعل النظر في مقارنة منهجية بينهما، من حيث الشاكلة والخطاب، ستفيد لا محالة في فقه الأسس المنهجية، وإدراك مـــدى التكامـــل المعرفي بين الخطابين، الأصولي والتاريخي.

قد لا أجد عَلَمين رائدين في هذين العِلمين يمثلانهما أحسن تمثيل أفـــضل من أبي إسحاق الشاطبي وعبد الرحمن ابن خلدون، وذلك لاعتبارات كـــثيرة سيتم بيانها في متن هذه المكتوبة.

فأبو إسحاق الشاطبي لم يكتب في علم أصول الفقه على سبيل النظر والمتابعة لما سبق بل منح له بعداً فلسفياً تحليلياً، وابن خلدون هو الآخر في كتابه «المقدمة» نحا النحو نفسه مع علم أصول التاريخ، الذي كتب في فلسفته والأسس العلمية للكتابة التاريخية.

هذه التوافقات المنهجية أعتبرها مدخلاً تأسيسياً للنظر في البعد التكاملي للمعرفة الأصولية والتاريخية وتطوير فوائدها.

تقوم هذه الدراسة في أغلب مباحثها وإشاراتها على النظر في «يتيمة» الشاطبي «الموافقات»، وفي «تحفة» ابن خلدون «المقدمة»، وذلك بالقصد الأول والتركيز المباشر؛ لأنهما قد حازا جماع الأمر وغاية الموضوع، وما عداهما فعلى سبيل الاستكمال والقصد التبعي كـ«الاعتصام» وكتاب «العبر».

كما أن أبعاد الاختيار العلمي المرتبط بشخصيتي الشاطبي وابن خلدون تنتهي عند رمزية الإمام والعلامة بالنسبة لعلم أصول الشريعة وعلم أصول التاريخ، مع الوضع الاعتباري للانعطاف التاريخي الذي رسماه لعلميهما ليشكل كل منهما بذلك خطاباً نوعياً جديداً، لا زالت آثاره باقية إلى الوقت المعاصر، هذا إضافة إلى المرتكزات الأخرى التي سيتم بيانها في أسس الاختيار التكاملي بين المعرفة الأصولية عند الإمام والمعرفة التاريخية عند العلامة.

والله ولي التوفيق.

في نشأة التكامل المعرفي
بين الشاطبي وابن خلدون

إن الدارس لتاريخ علمي أصول الفقه وأصول التـاريخ منـذ نـشأتهما ومسالك تطورهما تستوقفه ثلاثة ملاحظ أساسية:

الأول: أن هذين العِلْمين كغيرهما من كثير من العلوم الإسلامية، تفتقت بدايتها في نسق عملي وظيفي في مواقع الوجود بعيداً عن التجريد والنظر، أي أنها علوم استصحبت بنيتها مع تفاعلات الإنسان والكون.

الثاني: أن أغلب العلوم الإسلامية ما أن تطور بها الزمن واشـتدت بهـا أحوال الإنسان حتى أنجبت من رحمها علوماً رديفة لها وملازمـة لـصيرورتها التاريخية، كأصول الفقه بالنسبة للفقه وأصول التاريخ بالنسبة للتاريخ، لأجـل تصويب أخطائها وتسوية مسارها.

الثالث: أن أغلب العلوم الإسلامية عرفت تراجعاً بين الفينة والأخـرى، وأبعدها الغفلة الناشئة عن غلبة الزمن وقهر التطور عن هذه المقاصد والغايات، التي لأجلها أنشأت وحدها وقامت بنية عمرانها.

ما يهمنا بالتحديد في هذا المقام هو الملحظ الثالث، الذي يـثير فـضولنا بالتساؤل عن: الدواعي الحقيقة لولادة تلك العلوم الجديدة والعلل المـؤثرة في

ذلك، ومنتهى بعدها الإشكالي من حيث التأسيس والتقصيد؟. وما إذا كان لعلل حضورها تفسيرات تنسجم مع حقائقها الأولى ومبادئها الإنشائية؟

تفصح القاعدة السننية في التاريخ البشري عن استحالة إنشاء علم من العلوم وتأسيسه عبثاً من دون قصد، بل قدّر وجودها على سبيل احتياج أصل الإبداع والابتداع، ولا بد له من دوافع، كيفما كانت خصائصها، معرفية أو علمية[1]، أو من أبعادٍ من إيجاده وابتكاره.

لذلك، من غير المجدى فصل النبش التاريخي لبعض العلوم الأصولية عن العلوم المنتجة، بالنظر إلى الترابط التاريخي الوثيق، بل الموضوعي الحاكم في هذا التعلق، فلا يمكن مثلاً الحديث عن الشروط التاريخية لنشوء علم أصول الفقه دون إرجاع النظر في ذلك إلى بدايات التشكل الموضوعي لعلم الفقه، وهكذا مع علم التاريخ.

إن الظهور المتأخر للعلوم «الأصولية» أو القاعدية الضابطة لمجالاتها العملية المنتجة يؤكد أن هذه العلوم الأولية عرفت انحرافاً موضوعياً وصرفاً واضحاً عن الأبعاد العلمية المرسومة سلفاً لها، وإلا ما الغاية من وجودها في صورة قواعد وشكل مبادئ تظهر في غالبيتها إما وضعاً لحكم أو تقريراً لمسألة أو تصحيحاً لقضية؟

ومن الملاحظ أنه «كلما كانت العلوم أكثر تشعباً، والناظرون فيها مضطرون في الوقوف عليها إلى أمور لم يضطر إليها من تقدمهم، كانت الحاجة

---

(١) لمزيد من التفصيل يمكن النظر في نظرية الاعتبار في العلوم الإسلامية، لعبد الكريم عكيوي، ط١ (المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٩م).

فيها إلى قوانين تحوط أذهانهم عند النظر فيها أكثر»[1]، ومثال ذلك علم أصول الفقه الذي أنشئ على صيغ دالة على هذا القانون، حيث ظهر في تشكيلات قواعده المؤكدة وعباراته الجازمة في البيان والتقرير، وكذا أصول التاريخ المؤسّس على مبادئ وقوانين استقرائية.

- أبعاد التكامل المعرفي بين أصولي الفقه والتاريخ:

تتميز العلوم في المجال التداولي الإسلامي بتقاطعاتها الكثيرة وتشابكاتها المعقدة، إذ يندر أن يجد المطلع على أحد تصانيفها على باب مستقل دون أن يلحظ ذلك الحضور الفعلي لعلوم أخرى، وهذا سر فضول الدراسات العلمية في فقه الأسس «المعرفية» للعلوم وفهم تطورها عبر السياق التاريخي، بل إن ذلك التكامل المعرفي لا يطول جانباً واحداً فحسب بل يطول كل الجوانب والمسائل، بما فيها:

- العلمية الموضوعية، حيث لا يصعب على المفسر في التفسير الاستغناء عن علم الحديث وأصوله أو التاريخ أو أصول الفقه أو السيرة أو غير ذلك.

- أو المنهجية الآلية، إذ اشتغلت أغلب العلوم الإسلامية في مجالاتها المعرفية على آليات منهجية وقواعد ومسالك في إنتاج الخطاب العلمي، يجمعها قواعد الاستقراء والقياس والاستنباط.

- أو المقصدية الغائية؛ لأن العلوم في الفكر الإسلامي إنما أنشئت لغاية التعبد وتيسيره، بل إن العلم أحد الواجبات، فالعلوم واجبة من حيث لا يتم الواجب إلا بها، فأخذت حكم الواجب، وذلك هو مجرى كل العلوم بالاعتبار المشترك.

---

(١) ابن رشد، محمد أبو الوليد، الضروري في أصول الفقه، تحقيق جمال الدين العلوي، ط١ (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٤م) ص٣٥.

وهذا يعود بالأساس إلى الأصل المشترك، الذي تنطلق منه هـذه العلـوم كلها، وهو نصوص الوحي القرآني والحديثي، فكان من الضروري انتهاؤها إلى خدمة مقصد واحد مشترك.

وفي حال النظر إلى علم أصول الفقه وعلم أصول التاريخ نجـد أن بـين العلمين مواثيق دقيقة، يشفع الكشف عنها وتحقيق النظر فيها في معرفة الأسس العلمية والمعرفية لنشأة العلوم وتطور أبعادها المنهجية والمسلكية، وسـيتم مـن خلال المباحث المقبلة الوقوف عند الأهم من المعالم المنهجية لهـذه العلاقـات المتداخلة، سواء على مستوى التأصيل عند كل علم أو على مستوى المكونات العلمية.. ولعل أهم المكونات التكاملية الداعية إلى هذا الفضول المعـرفي هـو ذلك الاشتراك العلمي في بنيتها التأصيلية القائمة على التقعيد والتأسيس لمجالاتها التداولية لكل منهما، فعلم أصول الفقه ظهر اسـتجابة لـضرورات التقعيـد ومنهجة المجال الاجتهادي لعلم الفقه، فهو قد جاء لتنظيم ذلك المجال وتصويبه؛ وكذلك علم أصول التاريخ، الناشئ على أساس معاودة النظـر في الروايـات التاريخية والأحداث المروية وتصحيح أخطائها، طلباً للمصادقة التاريخية، هـو الآخر ظهر لنفس الغرض والمقصد.

إن هذه المشتركات وغيرها لها أهميتها الكبرى في فقه الأسـس العلميـة والمعرفيـة، وذلك على مسـتويات عديدة منها: معرفة طبيعة العلمين، هـل هما عِلْمان مقصـودان بالنظر، أم آليان منهجيان في النظر العلمي؛ وكـذلك معرفة مقاصد العلمين والأبعاد المنهجية، التي يرمي إليها كل علـم، والغايـة المعرفية التي أسس عليها.

تكامل أصول الفقه وأصول التاريخ

بين الإمداد والاستمداد

يتجلى التكامل المعرفي بين علمي أصول الفقه وأصول التاريخ في صور عديدة وأبعاد مختلفة يمكن حصرها في نوعين اثنين:

النوع الأول: تكامل منهجي:

إن التسمية النازعة إلى التركيب الإضافي في كلٍ من علم أصول الفقه وأصول التاريخ لتؤكد الحضور الفعلي لبنية التأصيل ومتعلقاتها في هذين العلمين؛ لأن إضافة اسم الفقه إلى أصول واسم التاريخ إلى نفس المضاف إليه دليل على الضم واللحاق بتلك التسمية القائمة على التقعيد والتأصيل.

بل إن كل ذلك ليؤكد من جهة أخرى اشتراكهما المنهجي في كونهما ليسا علمين كليين مطلقين في التصنيف التاريخي للعلوم؛ لأنهما يحملان صفات الخدمة والإنجاز لصالح علوم سابقة الوجود بالفعل بدأت قوتها ظاهرة على مستوى التسمية والوصف؛ فعلم أصول الفقه يُفْهم منه عَلى سبيل القوة أنه عِلْم لولا الفقه لما قام واستقام، ولولا الفقه لما كان، وهكذا علم أصول التاريخ يُدرَك منه على أساس التعيين أنه علم لولا علم التاريخ لما حدث واستحُدِث، ولولا لتاريخ لما انتهى إليه الأمر، فهما إذن علمين جاءا لأجل خدمة العلوم

الأصلية الممتدة في مجالها التداولي. وبذلك ينطبق عليهما التعبير الخلدوني الذي يصفهما بأنهما: العلوم الموجودة لغيرها لا لذاتها.

كما أن البنية التأصيلية لعلم أصول الفقه وعلم أصول التاريخ، ووجودها التاريخي البعدي للعلوم المصدرية والعملية لمجالاتها التداولية، تؤكد أنه لا يمكن لهذين العلمين أن يقوما مقام علميهما الأصليين المصدرين، وذلك وجه من وجوه التكاملية على صحة البنية التأصيلية لعلمي أصول الفقه وأصول التاريخ.

يضاف إلى ذلك ما بين علم أصول الفقه وعلم أصول التاريخ من مواثيق دقيقة من جهة البعد التصحيحي للمعرفة المصدرية ذات المجال التداولي لتلك العلوم؛ لأن البداية التقعيدية والتأصيلية لنشأتهما تفسر اشتغالهما على أبعاد التصحيح والتوجيه، فعلم أصول الفقه نشأ على فكرة التصحيح لآليات الاجتهاد وتصويب الآراء الفقهية، وذلك ما يفسر لجوء الشافعي إلى كتابة «الرسالة» رغبة منه في وضع قانون ونظام أصول يضبط الاجتهاد الفقهي وينظمه، وهو الداعي نفسه الذي دفع إلى حدوث علم أصول التاريخ، الذي أُسس على قواعد التصحيح التاريخي والتثبت في نقل الأخبار وجعلها مصادقة لما جرى وحدث.

كما لا يمكن فهم السياق المعرفي، الذي ظهر فيه كل من علم أصول الفقه وعلم أصول التاريخ إلا في مدار السياق المنهجي والآلي، وذلك باعتبار المقاصد المنهجية التي بُني عليها العلمان، فعلم أصول الفقه هو العلم المنظم لأصول النظر الفقهي، والمقعّد لقواعد الاجتهاد الفروعي، ولا يخرج عن السياق الذي يؤسس لنظرية المنهج في بناء العمران الفقهي، كما أن علم أصول التاريخ هو الآخر

العلم القائم على مجموعة من القواعد المنظمة للسرد التاريخي والمقيمة للحقائق التاريخية، ولا ينفك عن الاعتبار نفسه، الذي يرسم معالم المنهج في مطابقة الأخبار للعمران البشري.

ومن بين التقاطعات المنهجية بين أصول الفقه وأصول التاريخ اعتماد كليهما على المعرفة التواترية الاستقرائية في تحصيل صور القطع واليقين، فمسلك التواتر أساس في النظر التاريخي لاستخلاص صحيح الأخبار والأحداث من كذبها، وهو على سبيل الاستقراء الذي اشتغل عليه علماء الأصول في القطع والأدلة والقواعد والكليات.

إلى جانب ذلك يستوي النظر في الدرس الأصولي مع نظيره التاريخي في الاشتغال على عدد من القواعد العقلية والمنطقية كالقياس والاستقراء وبرهان الخلف وأنماط التلازم وغير ذلك مما يؤسس لاشتراك منهجي وتكامل منهجي في الدرس الأصولي والتاريخي.

النوع الثاني: تكامل علمي:

بين علم أصول الفقه وعلم أصول التاريخ مواثيق دقيقة تعود لاعتبارات علمية بالأساس، فالاجتهاد الفقهي الذي يضع الواقع الإنساني بكل تجلياته الاجتماعية والعمرانية ضمن اعتباراته في إصدار الأحكام الشرعية، لا بد له من تطوير نفسه حتى يستجيب لتلك المستجدات الطارئة والتحولات التاريخية المتجددة، مما يستوجب معه ضرورة استصحاباً موازياً لتطور الآلية المنهجية والمسالك العلمية الأصولية في ذلك الاجتهاد والتجديد الفقهي.

ولا يمكن للدارس معرفة هــذه القضــايا الكلية في تطوير الفقه وأصوله إلا عــبر إجراء عمــليات تاريخية تؤرخ بدقــة لتطــور العمــران الفقهــي والأصولي، وهذا ما يشكل مدخلاً أساساً لذلك التكامل المعرفي بــين أصــول الفقه وأصول التاريخ.

كما لا يمكن الاشتغال في النظر الأصولي على بعض مسائله التاريخية دون استدعاء الرؤية التاريخية والتبين التاريخي، ومن أمثلة ذلك توجه بعض المذاهب الأصولية إلى إعمال دليل «شرع مَنْ قبلنا» واعتباره شرعاً للأمــة، وفي ذلــك إشارة لاستدعاء السنن التاريخية التي قد خلت، بداية من قراءة تاريخ الأنبيــاء والاشتغال بالتثبت من الأحداث وقوانين التحري للعمران البــشري الــسابق، وانتهاءً بأسس وقواعد دعوتهم.

بالإضافة إلى ذلك، نلمس خصوصية التكامل الدقيق بــين العلمــين في استمداد علم أصول الفقه من قضايا التاريخ ومسائله لتأسيس النظر في عدد من الأدلة المرتبطة بالترتيب التاريخي، حتى يُفهم على أحسن الوجوه وتشتغل على الفقه في تصويب الاجتهاد، ومن ذلك على وجه التحديد مســألة النــسخ في القرآن الكريــم، من حيث الناسخ والمنسوخ، ومعرفة أسبــاب نزوله بقصصه ورواياته وحــكاياته التاريخية، ونفس الشيء ما يتعلق بالسنة النبوية، حــديثاً وتقريراً وفعلاً، وذلك من حيث أسباب الورود وما يرتبط به.

فلا يمكن للأصــولي أن تنتظم له مسائل الأصول على صــورة القطــع واليقــين، ومن بعــده للفقيه على صفــة الصواب في الاجتهاد أو الخطأ، إذا

لم يضبطها بضوابط التاريخ وقواعد الروايات، وذلك ما قامت به كتب الروايات والسيرة والتاريخ.

ويمكن لنا تسجيل هذا الإمداد العلمي وكذا الاستمداد المعرفي من خلال تصانيف العلمين، فسيرة ابن هشام على سبيل التمثيل لا يمكن للأصولي أن يتجاهلها أو يهملها في درسه الأصولي وتحديداً في الأبواب الأصولية المخصوصة بالترتيب التاريخي والمعنية بأسباب النزول وورود النصوص الشرعية حتى تكتمل لديه الرؤية في النظر.

ولعل الإطلاع على كتاب «المقدمة» يتيح فرصة التعرف على أوجه عديدة لذلك التداخل العلمي والتكامل المعرفي، حيث يرصد ابن خلدون ذلك التطور الزمني والترتيب المرحلي لعلم أصول الفقه والمذاهب الأصولية، التي شكلت مكوناته، منذ نشأتها إلى حيث تطورها وازدهارها، وهذا الأمر نفسه الذي نلمسه حين مدارستنا للتصانيف الأصولية بداية من «رسالة» الشافعي، التي فصل فيها الحديث عن الناسخ والمنسوخ إلى «موافقات» الشاطبي التي نجد فيها حضور الأسس التاريخية في بناء العمران الأصولي.

في شاكلة النظر العلمي
بين الشاطبي وابن خلدون

تتحد مسالك النظر العلمي عند الشاطبي وابن خلدون في وحدة الاستقراء والتتبع للجزئيات والفروع الموضوعة لمجال العلم المبحوث، وهو منهج واضحة معالمه في تآليفهما، خصوصاً في «الموافقات» و«المقدمة»، ويعود ذلك إلى أسباب علمية ومنهجية سأرجئ النظر فيها إلى المباحث المقبلة.

وسأحاول في هذا المبحث الوقوف عند أهم الخطوات العلمية والمسالك المنهجية، التي اعتمدها كل من الإمام والعلامة في قراءتهما المعرفية للمطالب المختصة، مع التركيز على الأبعاد المؤلفة والمختلفة فيها.

- مسالك النظر الاستقرائي بين الشاطبي وابن خلدون:

يقوم عمران منهج البحث بالاستقراء على أسس كبرى عُرفت لدى المشتغلين على هذا المنهج، وتتمثل في الافتراض الاستقرائي ويليها التجريب الاستقرائي، وتنتهي بالنتيجة الاستقرائية، لكن مسلك البحث عند الشاطبي وابن خلدون أخذ منحى مقلوباً وخلفياً، لأسباب سيتم بيانها في خصائص

النظر الاستقرائي، فتكون أول خطوة هي الاستنتاج الاستقرائي، وبعدها البيان الاستقرائي، ويكتمل بالتأكيد الاستقرائي.

فما هي تجليات منهج النظر الاستقرائي بأبعاده الثلاثة بين الشاطبي وابن خلدون، وكيف اشتغل كل واحد منهما عليه؟

لمقارنة هذين الإشكالين وحتى يتبين المقصود، أفضل بحثهما بصورة عملية وذلك بتنزيل أسس منهج الاستقراء على مبحث أول شرعي مع الشاطبي، والثاني تاريخي لابن خلدون.

وقبل ذلك لا بد من التمهيد بفذلكة دلالية حول الاستقراء.

- في مفهوم الاستقراء «INDUCTION»:

الاستقراء لغة: من استقرأ يستقرئ استقراء؛ واستقرأه طلب إليه أن يقرأ، واستقرأ الأمور تتبع أقراءها لمعرفة أحوالها وخواصها، واقترى البلاد واستقراها وتقراها تتبعها، يخرج من أرض إلى أرض[1].

أما من الوجهة الاصطلاحية، فتتعدد معاني الاستقراء بتعدد مجالات الاختصاص. فعند المناطقة، عرفه أرسطو بأنه: «حكم على الجنس لوجود ذلك الحكم في جميع أنواعه، مثال ذلك الجسم، إما حيوان أو إنسان أو جماد، وكل واحد من هذه الأقسام متحيز فينتج عن ذلك أن كل جسم متحيز»[2]، فهو «لا يريد بالأمثلة الجزئية في هذا السياق أفراداً بل يريد أنواعاً، بمعنى

---

(١) ابن منظور، لسان العرب، ١/١٢٩، القاموس المحيط، ص٦٢، تاج العروس، ١/١٠١، محيط المحيط، ص٧٢٢

(٢) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ١/٧٢.

أنك تنظر إلى بقرة واحدة، لا على أنها فرد قائم بذاته، بل على أنها عينة تمثل نوعاً بأسره»[1].

وقال ابن سينا: «الاستقراء هو كل كلي لوجود ذلك الحكم في جزئيات ذلك الكلي، إما كلها وهو الاستقراء التام، وإما أكثرها وهو الاستقراء المشهور»[2].

وعرفه الغزالي، في معيار العلم بقوله: «هو أن تتبع الحكم في جزئيات كثيرة، داخلة تحت معنى كلي، حتى إذا وجدت حكماً في تلك الجزئيات حكمت على ذلك الجزئي به»[3]، فالاستقراء على هذا المعنى، يعمل على ربط النتائج بالأسباب، وذلك بتحديد القوانين التي تضبط هذه الظواهر وبنياتها الداخلية والمخطط النظري الذي يساعدنا على تمهيدها[4].

وعرفه الخوارزمي بقوله: الاستقراء «هو تعرف الشيء الكلي بجميع أشخاصه»[5]. أما الجرجاني، فالاستقراء عنده هو «الحكم على كلي لوجوده في أكثر جزئياته، وإنما قال في أكثر جزئياته؛ لأن الحكم لو كان في جميع جزئياته لم يكن استقراء، بل قياساً مقسماً، ويسمى هكذا؛ لأن مقدماته لا تحصل إلا بتتبع جزئياته»[6].

---

(١) زكي نجيب محمود، المنطق الوضعي في فلسفة العلوم، ٢/١٦٥.

(٢) النجاة في المنطق والحكمة المنطقية والفلسفة الإلهية، ص٩٣، وانظر أيضاً الإشارات والتنبيهات، ١/٤١٨، والشفاء، ص٥٥٧، لنفس المؤلف.

(٣) معيار العلم، ص١١٥.

(٤) انظر: Poirier, Rene, Remarques Sur La Probabilite Des Induction, Paris, Librairie Philosophique, 1931, P35

(٥) مفاتيح العلوم، ص٩١.

(٦) التعريفات، ص٧٢.

أما الاستقراء في اصطلاح علماء التربية، فله معنيان وإن تقاربا من حيث المضمون، فالأول، هو نمط من الاستدلال، ينتقل بموجبه الفكر من ملاحظة ودراسة حالات جزئية إلى استخلاص حكم كلي يتم تعميمه على باقي الحالات المتشابهة للحالة الملاحظة.

والثاني، قدرة المتعلم على التدرج من الجزء إلى الكل، ومن المثال إلى القاعدة، ومن الحالات الجزئية إلى الكليات والأفكار العامة، ويشمل القدرة على ربط الحقائق بعضها ببعض للوصول إلى فكرة جديدة أو قانون عام[1].

ولا يبتعد مفهوم الاستقراء عند علماء الفقه والأصول عما سبق ذكره من تعريفات، فيعرفه أبو حامد بأنه: «عبارة عن تصفح أمور جزئية لنحكم بحكمها على أمر يشمل تلك الجزئيات»[2].

وعرفه الإمام القرافي بأنه «تتبع الحكم في جزئياته على حالة يغلب على الظن أنه في الصورة النزاع على تلك الحالة»[3].

وقال الرازي: «الاستقراء المظنون هو إثبات الحكم في كلي لثبوته في بعض جزئياته»[4].

أما ابن قدامة، فالاستدلال بالاستقراء عنده «عبارة عن تصفح أمور جزئية ليحكم بحكمها على مثلها»[5].

---

(١) معجم علوم التربية، مصطلحات البيداغوجيا، مجموعة من المتخصصين، ص١٦٤.
(٢) المستصفى، ص٤١، والتعريف أثبته في محك النظر أيضاً، ص٧٣.
(٣) شرح تنقيح الفصول، ص٤٤٨.
(٤) المحصول، ٦/١٦١.
(٥) روضة الناظر، ١/١٤٢.

ولعل من أوضح تعاريف الاستقراء ذاك الذي أودعه الإمام الشاطبي في موافقاته بقوله هو: «تصفح جزئيات ذلك المعنى ليثبت من جهتها حكم عام، إما قطعي وإما ظني، وهو أمر مسلم عند أهل العلوم العقلية والنقلية، فإذا تم الاستقراء حكم به في كل حكم تقدر»[١].

وإلى ذلك أشار ابن عاصم في منظومته الأصولية:

وهناك الاستقراء خذه رسماً تتبع الجزئي حكماً حكماً

ثم يرى والحكم فيه يطرد بذلك الحكم حيثما يرد[٢].

أما تعريفات المتأخرين لمصطلح الاستقراء، فلم تتميز عما ذكره سابقوهم من المتقدمين، منها على سبيل المثال تعريف المشاط إذ قال فيه: «تصفح الجزئيات ليحكم بها على أمر يشمل تلك الجزئيات، فهو استدلال بثبوت الحكم للجزئيات على ثبوته للكلي، عكس القياس المنطقي، وهذا هو الاستقراء التام»[٣]، وكذا محمد باقر الصدر الذي وصفه بأنه: «كل استدلال تجيء النتيجة فيه أكبر من المقدمات التي ساهمت في تكوين ذلك الاستدلال»[٤]، أو هو: «تلك العملية التي بواسطتها يمكننا الانتقال من معرفة الوقائع إلى القوانين التي تخضع لها»[٥].

---

(١) الموافقات، ٣/٢٢١

(٢) مرتقى الوصول إلى علم الأصول، ص١٣٠

(٣) الجواهر الثمينة في بيان أدلة عالم المدينة، ص٢٤٨

(٤) الأسس المنطقية للاستقراء، ص٦

(٥) J.lachelier,du fondement de l induction et outres texts. ed, fayarrd, 1992. p9

وانظر أيضاً: Jacques francau, La Pensee Scientifique, Ed,Labor, Bruxelles, 1968. P54

أما من المعاصرين فقد حدده قطب مصطفى سانو: «بأنه استدلال بثبوت حكم في الجزئيات، بناء على ثبوته في الأمر الكلي لتلك الجزئيات»[١]، كما عرفه محمد محمد أمزيان بأنه المسلك الذي «يستخدم في إثبات الحقيقة العلمية ويعتمد على الانتقال من الحكم على البعض إلى الكل على سبيل التعميم، وذلك بملاحظة الجزئيات وإيراد التجارب عليها كلما أمكن ذلك، ثم الارتقاء إلى نتائج عامة في صورة قوانين تضيف جديداً إلى المعرفة العلمية»[٢].

وعليه، فالدليل الاستقرائي نستدل به على ما نعرفه حقيقة في حالة أو حالات جزئية ليصبح حقيقة في كل الحالات المشابهة للأولى من خلال بعض العلاقات المسوغة لهذا التشابه[٣].

- ملاحظ:

بعد هذا الجرد المتنوع لأهم تعاريف الاستقراء عند كل من أهل الفلسفة والمنطق من جهة، وأهل الفقه والأصول من جهة أخرى، يمكن الخروج بالملاحظ الآتية:

١- إن الاستقراء في أصله دليل مشترك بين مختلف التخصصات العلمية، فهو منهج بحث وتتبع لجملة أفراد وجزئيات وأنواع ترشد إلى تكوين وصياغة قاعدة عامة، وقانون مطرد يستمر في بيان وكشف حقائق الأمور.

---

(١) معجم مصطلحات أصول الفقه، ص٦٠.

(٢) منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية، ص١٧٠.

(٣) انظر: Mill, Stuart ,Systeme De Logique, Paris, Librairie Philosophique.. Pierre Mardage, Ed 1988, P324

٢- إن منهج الاستقراء في الفلسفة اليونانية، وخاصة المنطق الأرسطي يتفرع عنه استقراء تام يفيد القطع والعلم اليقيني، كما يتفرع عنه استقراء ناقص يفيد الظن، أما جمهور الفقهاء والأصوليين، فالاستقراء الناقص يفيد الظن الراجح الذي يرتقي إلى مرتبة القطع لغلبة الظن فيه. لذلك اعتبر أن الأصوليين وجدوا في الاستقراء منهجهم العلمي(١).

٣- إن من الأسس المادية للاستقراء في العلوم العقلية، مسألتي الملاحظة والتجربة ثم وضع الفروض، وهذه عناصر أساسية تفضي إلى نتيجة، هي القاعدة أو القانون الاستقرائي، أما في علمي الفقه وأصوله وباقي العلوم الإنسانية فيختلف الأمر في بعضها، إذ يتم التركيز فيهما على تتبع الجزئيات واقتفائها، ومن ثم تعميم النتيجة المتحقق منها في تلك الفروع، وهذا ما يؤدي إلى حكم عام شامل كلي، فالاستقراء إذن:

- عملية علمية استدلالية.

- القائم بها، متخصص في العلم المبحوث فيه.

- منهجه، تتبع وتصفح كل الجزئيات والأفراد للمسألة أو أغلبها.

- غايته، صياغة حكم كلي أو قاعدة عامة مستغرقة لكل الفروع أو أكثرها.

- فائدته، الاستدلال به على بيان المسائل الأخرى وفهم الخطاب جملة.

---

(١) علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ٣٣٥.

- مسالك النظر الاستقرائي عند الشاطبي:

من المجالات المهمة، التي استثمر فيها الإمام الشاطبي دليل الاستقراء مجال القواعد الكلية، وهي من أخصب ميادين البحث والدراسة بالاستدلال الاستقرائي عنده، ولعل معظم مسائله عبارة عن قواعد كلية يقيم استدلالاته على صحتها.

وسأعالج في هذا المبحث قاعدةً، يظهر استثماره للمنهج الاستقرائي فيها واضحاً، وهي قاعدة: «عدم صحة النيابة في التعبدات الشرعية»، وهي قاعدة ذات اعتبار أصولي فقهي.

عرض الشاطبي هذه القاعدة الكلية في المسألة السابعة ضمن النوع الرابع من كتاب «المقاصد»، بعد أن قسم تصرفات المكلف الشرعية إلى ضربين:

الأول: تصرفات عادية جارية بين الخلق، وهذه تصح فيها النيابة إعانة أو وكالة، ونحو ذلك مما هو في معناه، فيقوم فيها الإنسان عن غيره، وينوب منابه في استجلاب المصالح له ودرء المفاسد عنه؛ لأن الحكمة التي يطالب بها المكلف في ذلك كله صالحة أن يأتي بها سواه، كالبيع والشراء والأخذ والعطاء والإجارة والاستئجار والخدمة والقبض والدفع وما أشبه ذلك.

والثاني: تصرفات تعبدية لازمة للمكلف، من جهة توجهه إلى الواحد المعبود، وهذه لا تصح فيها النيابة الشرعية، وهي محل تحرير هذا المبحث.

فكيف تم تقعيد هذه الكلية واعتبارها أصلاً شرعياً عند الإمام؟ وما هو المسلك النقلي والتعليلي المعتبر في القطع بها؟

- مسلك إثبات القاعدة:

لقد استثمر الإمام الشاطبي دليل الاستقراء في إثبات هذه القاعدة الكلية، وتحقيق اعتبارها، وسلك في ذلك مسلكاً لا يخرج في أصوله المنهجية وخطواته العلمية، لطلب القطع فيها وتحصيل اليقين بها، عما تم رسمه من وقفات استدلالية، وهذا شأن تقريراته الفقهية والأصولية.

١- الاستنتاج الاستقرائي:

قبل أن يلج الإمام الشاطبي خطوات البيان الاستقرائي، عمل على عرض القاعدة في صيغتها الكلية، بعبارات محكمة دالة على شمولها واستغراقها لجزئيات كثيرة، فقال: «التعبدات الشرعية لا يقوم فيها أحد عن أحد، ولا يغني فيها عن المكلف غيره، وعمل العامل لا يجتزئ به غيره، ولا ينتقل بالقصد إليه، ولا يثبت إن وهب، ولا يحمل إن تحمل»[١].

والقاعدة تشير في معناها الإجمالي، كما عبر عنه في مواضع أخر، إلى عدم صحة النيابة في التعبدات الشرعية، وهي قاعدة كلية تعود إلى أصول نصية، تتناسب في مضمونها مع قاعدة «الحرام لا يتعلق بذمتين»، وهذه القاعدة ذكرها الدكتور محمد الروكي[٢] ضمن القواعد التي تم تقعيدها انطلاقاً من النص، محيلاً على جملة نصوص متضافرة على ذلك المعنى.

---

(١) الموافقات، ٢/١٧٤.

(٢) انظر نظرية التقعيد الفقهي، ص١٠٤.

٢- البيان الاستقرائي:

وتثبت حقيقة القاعدة وقطعيتها عند الإمام، بحسب النظر الشرعي المتأمل والدقيق من جهة النقل والتعليل[١]، ثم ينتقل إلى بيان ذلك وتفسيره؛ انطلاقاً من استقراء جملة نصوص شرعية دالة على نفس معنى القاعدة:

- الجزئية الأولى: كقوله تعالى: ﴿أَلَّا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ (النجم:٣٨).

- الجزئية الثانية: وكذا ﴿وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ﴾ (النجم:٣٩).

- الجزئية الثالثة: وأيضاً قوله تعالى: ﴿وَمَن تَزَكَّىٰ فَإِنَّمَا يَتَزَكَّىٰ لِنَفْسِهِۦ﴾ (فاطر:١٨).

- الجزئية الرابعة: وقوله عز وجل: ﴿وَقَالُوا لَنَا أَعْمَالُنَا وَلَكُمْ أَعْمَالُكُمْ﴾ (القصص:٥٥).

وما شابه ذلك مما ذكره، ومما أشار إلى وفرته في هذا المعنى[٢].

كما يدعم أبو إسحاق استدلاله الاستقرائي هذا بنظرٍ تعليلي يراعي فيه المقصود الشرعي من العبادات.

- الجزئية الخامسة: إذ يعتبر أن العلة العظمى من التكليف في العبادات، هو «الخضوع إلى الله تعالى، والتوجه لله، والتذلل بين يديه، والانقياد تحت حكمه، وعمارة القلب بذكره، حتى يكون العبد بقلبه وجوارحه حاضراً

---

(١) الموافقات، ١٧٥/٢.

(٢) الموافقات، ١٧٤/٢-١٧٥.

مع الله، ومراقباً له غير غافل، وأن يكون ساعياً في مرضاته، وما يقـــرب إليـــه على حسب طاقته»[1].

لذلك فإن المكلف مطالب بالتعبد في الشرعيات، وهو يراعي هذا الاعتبار المقصدي، ومن هذا الباب أيضاً كانت النيابة غير جائزة، وغير صحيحة لأنهـــا «تنافي هذا المقصود وتضاده»[2].

- الجزئية السادسة[3]: ويؤكد صحة القاعدة بداعمٍ علمي آخر يخدم حقيقة استدلاله الاستقرائي، وهو «أنه لو صحت النيابة في العبادات البدنية لصحت في الأعمال القلبية، كالإيمان وغيره من الصبر والشكر والرضى والتوكل والخوف والرجاء وما أشبه ذلك،.. ولصح مثل ذلك في المصالح المختصة بالأعيان مـــن العاديات، كالأكل والشرب، والوقاع واللباس وما أشبه ذلـــك، وفي الحـــدود والقصاص، والتعزيرات وأشباهها من أنواع الزجر. وكل ذلك باطل بلا خلاف، من جهة أن حكم هذه الأحكام مختصة، فكذلك سائر التعبدات»[4].

بعد هـــذه الخطـــوة الاستـــدلالية المعتمـــدة على أساس الاستـــــقراء، وما يستصحبه من دعائم علمية أخرى، تسير في اتجاه تأكيد القطع بالكلية، يؤكـــد على إثرها أن ما تقدم من نصوص قرآنية مستـــقرأة، هي نصوص عامة لا يتطـــرق إليه احتمال ولا يلحجها تخصيص؛ لأنها نصوص محكمة، الشيء الذي يدل على ثباتها

---

(١) المصدر نفسه،٢/١٧٥.
(٢) نفسه، ٢/١٧٥.
(٣) انظر الجزئيات المستقرأة الأخرى لتأكيد القاعدة لاحقاً.
(٤) نفسه، ٢/١٧٥-١٧٦.

وقاعديتها، يقول: «وما تقدم من آيات القرآن كلها عمومات لا تحتمل التخصيص؛ لأنها محكمات نزلت بمكة احتجاجاً على الكفار، ورداً عليهم في اعتقادهم حمل بعضهم على بعض أو دعواهم ذلك عناداً، ولو كانت تحتمل الخصوص في هذا المعنى لم يكن فيها رد عليهم، ولما قامت عليهم بها حجة»[1].

٣- الاعتراض الاستقرائي:

وكي يضع الإمام حداً لأي تعارض قد يطرأ، أو دعوى مخالفة قد تقع ضد ما أثبته من صحيح الكلية، يفترض بنفسه جملة إشكالات محتملة الوقوف أمام استدلاله الاستقرائي، ثم يردها ويفندها بحسب تكييف شرعي لها ينسجم مع طريقته الاستقرائية.

وأقوى هذه الإشكالات الواردة على كلية القاعدة، دعوى تقوم على أساس استقراء مخالف من الجهة الأخرى لمجموعة من النصوص الشرعية، وخاصة منها الحديثية، تدل على خلاف معنى القاعدة، وتقوم مقام تخصيص عمومها، وبذلك تخرم كليتها، فتصبح ظنية لا ترقى إلى مستوى القطعية، يقول رحمه الله: «فإن قيل: كيف هذا؟ وقد جاء في النيابة في العبادات، واكتساب الأجر والوزر من الغير، وعلى ما لم يعمل، أشياء:

أحدها: الأدلة الدالة على خلاف ما تقدم: وهي جملة منها: أن « **الْمَيِّتُ يُعَذَّبُ بِبُكَاءِ الْحَيِّ عَلَيْهِ**»[2]، وأن «**من سن سنة حسنة أو سيئة كان له أجرها**

(١) الموافقات، ٢/١٧٦.
(٢) أخرجه البخاري في كتاب الجنائز.

أو عليه وزرها»[1]، وأن «**الرجل إذا مات انقطع عمله إلا من ثلاث**»[2]، وأنه «**ما من نفس تقتل ظلماً إلا كان على ابن آدم الأول كفل منها**»[3].

وفي القـــرآن: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَٱتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُم بِإِيمَٰنٍ أَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ﴾ (الطور:٢١).. وفي الحـــديث: «إِنَّ فَرِيضَـــةَ اللَّهِ أَدْرَكَـــتْ أَبِي شَيْخًا كَبِيرًا لا يَثْبُتُ عَلَى الرَّاحِلَةِ أَفَأَحُجُّ عَنْهُ؟ قَالَ: **نَعَمْ** »[4]، وفي رواية: «**أفرأيت لو كان على أبيك دين فقضيته، أكان يجزئه؟** قالت: نعم، قال: **فـــدين الله أحـــق أن يقضى**»[5]، و«**من مات وعليه صوم صام عنه وليه**»[6]، «وقيل: يا رسول الله، إن أمي ماتت وعليها نذر لم تقضه، قال: **فاقضه عنها**»[7]، وقد قال بمقتـــضى هذه الأحاديث كبراء، وعلماء. وجماعة ممن لم يذهب إلى ذلك قالوا بجواز هبة العمل، وأن ذلك ينفع الموهوب له عند الله تعالى»[8].

---

(١) إشارة إلى الحديث الذي أخرجه مسلم وغيره، ونصه: «**مَنْ سَنَّ فِي الإِسْلَامِ سُنَّةً حَسَنَةً فَلَهُ أَجْرُهَا وَأَجْرُ مَنْ عَمِلَ بِهَا بَعْدَهُ ... وَمَنْ سَنَّ فِي الإِسْلَامِ سُنَّةً سَيِّئَةً كَانَ عَلَيْهِ وِزْرُهَا وَوِزْرُ مَنْ عَمِلَ بِهَا مِنْ بَعْدِهِ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَنْقُصَ مِنْ أَوْزَارِهِمْ شَيْءٌ**».

(٢) إشـــارة إلى الحديث الذي أخرجه مسلم، ونصه: «**إِذَا مَاتَ الإِنْسَانُ انْقَطَعَ عَنْهُ عَمَلُهُ إلا مِنْ ثَلاثَةٍ...**».

(٣) إشـــارة إلى الحـــديث الذي أخرجه البخـــاري، ونصه: « **لَيْسَ مِنْ نَفْسٍ تُقْتَلُ ظُلْمًا إلا كَانَ عَلَى ابْنِ آدَمَ الأَوَّلِ كِفْلٌ مِنْهَا**».

(٤) أخرجه البخاري، كتاب الحج.

(٥) أخرجه البخاري في كتاب الصيام.

(٦) إشـــارة إلى الحـــديث الذي أخرجه البخاري، ونصه: « **مَنْ مَاتَ وَعَلَيْهِ صِيَامٌ صَامَ عَنْهُ وَلِيُّهُ**».

(٧)إشـــارة إلى الحـــديث الذي أخرجه البخاري، ونصه: « وقيل: يا رسول الله، إِنَّ أُمِّي مَاتَتْ وَعَلَيْهَا نَذْرٌ، فَقَالَ: **اقْضِهِ عَنْهَا**».

(٨) الموافقات، ٢/١٧٦-١٧٧.

ثم يضيف بعد ذكر هذه النصوص الشاهدة على خلاف ما تقدم، من عدم صحة النيابة في التعبدات: «فهذه جملة تدل على ما لم يذكر من نوعها، وتبين أن ما تقدم في الكلية المذكورة ليست على العموم، فلا تكون صحيحة»[1]. فهل فعلاً ما سرده من آيات وأحاديث، تدل في عمومها على معنى معاكس، يقدح في الكلية التي يقيم عليها حججه واستدلالاته؟

ثم ألا يمكن اعتبار هذا المعنى المستفاد من هذه النصوص استدلالاً استقرائياً شرعياً على صحة النيابة في التعبدات الشرعية؟

٤- التقويم الاستقرائي:

وهو يرد على كل اعتراض على حدة، يعترف الإمام الشاطبي بقوة الإشكال الأول -الذي تقدم- وخطورته في خرق القاعدة الكلية، لذلك نجده قد أرجأه إلى نهاية الأجوبة والردود، رغم أنه أورده الأول، ليفسح له المجال اللائق به، يقول: «وإنما يشكل من كل ما ورد ما بقي من أحاديث، فإنها كالنص في معارضة القاعدة المستدل عليها، وبسببها وقع الخلاف فيما نص فيه خاصة -وذلك الصيام والحج-، وأما النذر فإنما كان صياماً فيرجع إلى الصيام»[2].

إن الأمر خطير للغاية كما يفهم من قول أبي إسحاق، فالأحاديث المستدل بها في الإشكال يراها كالنص في معارضة القاعدة المستدل عليها، فما سبيل الجواب، وكيف سيتم تفنيد هذه الدعوى بالشكل الذي يحافظ على كلية القاعدة وصحتها؟

---

(١) الموافقات، ٢/١٧٧.
(٢) الموافقات، ٢/١٨١.

سيتضمن رد الشاطبي على المسألة ستة أمور، يبحث من خلالها في حقيقة هذه الأحاديث المستشهد بها، من حيث روايتها من جهة، ودرايتها وفقهها من جهة ثانية، وسألخص ما جاء في جوابه مركزاً على ما يهم مسألتنا، يقول، رحمه الله: «والذي يجاب به فيها أمور[1]:

الأول: أن الأحاديث فيها مضطربة، نبه البخاري ومسلم على اضطرابها، فانظره في الإكمال[2]، وهو مما يضعف الاحتجاج بها إذا لم تعارض أصلاً قطعياً، فكيف إذا عارضته..؟

والثاني: أن الناس على أقوال في هذه الأحاديث: منهم من قبل ما صح منها بإطلاق، كأحمد بن حنبل، ومنهم من قال ببعضها، فأجاز ذلك في الحج دون الصيام، وهو مذهب الشافعي، ومنهم من منع بإطلاق كمالك بن أنس. فأنت ترى بعضهم لم يأخذ ببعض الأحاديث وإن صح، وذلك دليل على ضعف الأخذ بها في النظر.

والثالث: أن من العلماء من تأول الأحاديث على وجه يوجب ترك اعتبارها مطلقاً.

والرابع: أنه يحتمل أن تكون هذه الأحاديث خاصة بمن كان له تسبب في تلك الأعمال، كما إذا أمر بأن يحج عنه، أو أوصى بذلك، أو كان له فيه سعي، حتى يكون موافقاً لقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱتَّبَعَتۡهُمۡ ذُرِّيَّتُهُم بِإِيمَٰنٍ أَلۡحَقۡنَا بِهِمۡ ذُرِّيَّتَهُمۡ﴾ (الطور:٢١)، ﴿وَأَن لَّيۡسَ لِلۡإِنسَٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ﴾ (النجم:٣٩)، وهو قول بعض العلماء.

---

(١) الموافقات، ٢/١٨١-١٨٢-١٨٣.

(٢) لعله يقصد كتاب إكمال المعلم بفوائد مسلم للقاضي عياض.

والخامس: أن قوله: «صَامَ عَنْهُ وَلِيُّهُ» محمول على ما تصح فيه النيابة، وهو الصدقة مجازاً؛ لأن القضاء تارة يكون بمثل المقضي، وتارة بما يقوم مقامه عند تعذره، وذلك في الصيام الإطعام، وفي الحج النفقة عمن يحج عنه أو ما أشبه ذلك.

والسادس: أن هذه الأحاديث، على قلتها، معارضة لأصل ثابت في الشريعة قطعي، و لم تبلغ مبلغ التواتر اللفظي والمعنوي، فلا يعارض الظن القطع».

وقبل أن يختم هذا الجواب، يشير الإمام الشاطبي إلى أهمية هذا الوجه السادس، وقوته في إفحام الخصم بدعواه، كما أن في ذلك تنبيه لطيف إلى قيمة الاستقراء العلمية في دلالتها القطعية واليقينية، يتابع في رده: «وهذا الوجه -أي السادس- هو نكتة الموضع وهو المقصود فيه، وما سواه من الأجوبة تضعيف لمقتضى التمسك بالأحاديث»[1].

إنها لمحة لامعة من الشاطبي إلى موقع منهج الاستقراء، ضمن مناهج النظر الأصولي، وإلى قيمته الاستدلالية، الشيء الذي يسوغ اشتغاله الأصولي المستمر على هذا المنهج.

٥- التأكيد الاستقرائي:

وفي الأخير، يعود الإمام أبو إسحاق -كعادته- ليذكر بقاعدته الكلية مؤكداً لها بعد هذه الخطوات المنهجية في الاستدلال عليها، ليختم بقوله: «وقد وضح هذا الأصل الحسن، وبالله التوفيق»[2].

---

(١) نفس المصدر، ٢/١٨٣.

(٢) نفس المصدر، ٢/١٨٣.

- مسالك النظر الاستقرائي عند ابن خلدون:

تقوم دراسات ابن خلدون التاريخية على العناصر الأساسية الكبرى للبحث الاستقرائي، وهي نفسها التي سلكها الشاطبي، فهو يعرض المبدأ الاستقرائي في مقدمة كل مبحث ثم يقوم بتفسيره بعرض الجزئيات والأحداث الخادمة بصحته، وعلميته، ليعرض في الأخير النتيجة مؤكداً المبدأ الأساس.

وسأنتخب مبدأ من المبادئ المفصلة استقرائياً في مقدمته بياناً لذلك. وهو مبدأ: «حاجة المؤرخ إلى مآخذ ومعارف متعددة لتجنب المزلات والمغالط»، فكيف حرر المسألة؟

١ - الاستنتاج الاستقرائي:

عادة النظار المحققين في العلوم استهلال مباحثهم الكبرى بالقاعدة الكبرى والمبدأ العام الذي تنبني عليه مقولاتهم، وهو الأمر الذي يلمسه الدارس لمقدمة ابن خلدون، إذ كان ذلك مسلكه في أغلب الفصول إن لم نقل بكليتها.

يقول رحمه الله: «اعلم أن فن التاريخ فن عزيز المذهب، جم الفوائد، شريف الغاية، إذ هو يوقفنا على أحوال الماضين من الأمم في أخلاقهم، والأنبياء في سيرهم، والملوك في دولهم وسياستهم، حتى تتم فائدة الاقتداء في ذلك لمن يرومه في أحوال الدين والدنيا فهو محتاج إلى مآخذ متعددة ومعارف متنوعة وحسن نظر وتثبت يفضيان بصاحبهما إلى الحق وينكبان به عن المزلات والمغالط»[1].

---

(١) المقدمة، ص ١٠.

إن هذا الكلام يمكن إيجازه وصياغته في مبدأ كلي، وهو ما أثبتناه سابقاً: «حاجة المؤرخ إلى مآخذ ومعارف متعددة لتجنب المزلات والمغالط».

لذلك فإن مهمة المؤرخ تشرف بشرف مقاصدها الهادية إلى التبين والتثبت، وإحكام الأصول، وهذا لن يسهل مدركه إلا بتوظيف مجموعة من المعارف والمآخذ تسعفه على طلب الصدق والصحة. أما اكتفاؤه بسرد الأخبار والوقائع دون تمحيصها فستخرجه عن جادة الصواب، يضيف قائلاً: «إن الأخبار إذا اعتمد فيها على مجرد النقل و لم تحكم أصول العادة وقواعد السياسة وطبيعة العمران والأحوال في الاجتماع الإنساني ولا قيس الغائب منها بالشاهد والحاضر بالذاهب فربما لم يؤمن فيها من العثور ومزلة القدم والحيد عن جادة الصدق»[1].

٢- البيان الاستقرائي:

يحتاج المبدأ الاستقرائي السالف إلى الإحالة على مجموعة من الجزئيات الدقيقة، التي تندرج تحته وتوصل لمفهومه العام، أما في الجانب التاريخي فابن خلدون يتطلب منه ذلك الإحالة على أخبار وأحداث تم ذكرها وسردها من قبل المؤرخين وهي تفتقر إلى الدقة العلمية والصدقية الإخبارية، بسبب عوز من حكاها إلى ما اعتبره مآخذ متعددة ومعارف متنوعة، وحسن بصيرة وفطنة نظر، حتى يمكن حسبان المبدأ الاستقرائي المفترض استنتاجاً أصلاً أصيلاً وقاعدة كلية صحيحة.

وذلك ما دأب عليه العلامة لما استهل تفسيره بقوله: «وكثيراً ما وقع للمؤرخين والمفسرين وأئمة النقل من المغالط في الحكايات والوقائع لاعتمادهم

(١) المصدر نفسه، ص ١٠.

فيها على مجرد النقل، غثاً أو سميناً، و لم يعرضوها على أصـــولها، ولا قاســـوها بأشباهها، ولا سبروها بمعيار الحكمة»[1].

وللإشارة فهو يدخل المفسرين وكتاب السيرة ضمن قائمة المتقـــدين في نفس السياق، لاعتمادهم في تفسير القرآن على جملة معطيات تاريخية مغلوطة، ويضيف أن من جملة المعارف الأساسية: «الوقوف علـــى طبـــائع الكائنـــات وتحكيم النظر والبصيرة في الأخبار»، لكن ذلك لم يُوفقوا فيه كثيراً «فضلوا عن الحق وتاهوا في بيداء الوهم والغلط»[2].

يستهل ابن خـــلدون تفســـيره الاستـــقرائي مع نظيره المسعودي، الذي لم يسلم هو الآخر من هذه المزلات، يقول، رحمه الله:

- «... وهذا كما نقل المسعودي[3] وكثير من المؤرخين[4] في جيوش بني إسرائيل بأن موسى، عليه السلام، أحصاهم في التيه بعد أن أجاز من يطيق حمل السلاح خاصة من ابن عشـــرين فما فوقـــها فكـــانوا ستمـــــائة ألـــف أو يزيدون»[5]. ويعلق على نقولات المسعودي وغيره قائلاً: «ويذهل في ذلك عـــن تقدير مصر والشام واتساعهما لمثل هذا العدد من الجيوش لكل مملكة من الممالـــك حصة من الحامية تتسع لها وتقوم بوظائفها وتضيق عما فوقها...»[6].

---

(١) نفسه، ص ١٠.
(٢) نفسه، ص١٠.
(٣) انظر مروج الذهب ومعادن الجوهر، ١/٤٨-٤٩.
(٤) انظر تاريخ الطبري، ١/٢٤٦.
(٥) نفسه.
(٦) نفسه.

- «ومن الأخبار الواهية للمؤرخين ما ينقلونه كافة في أخبار التبابعة ملوك اليمن وجزيرة العرب أنهم كانوا يغزون من قراهم باليمن إلى أفريقية والبربر من بلاد المغرب»[1]، ويعزو كذب هذه القصص وبطلانها إلى أن: «ملك التبابعة إنما كان بجزيرة العرب، وقراهم وكرسيهم بصنعاء اليمن، وجزيرة العرب يحيط بها البحر من ثلاث جهاتها، فبحر الهند من الجنوب، وبحر فارس الهابط منه إلى البصرة من المشرق، وبحر السويس الهابط منه إلى السويس من أعمال مصر من جهة المغرب، كما تراه في مصور الجغرافيا، فلا يجد السالكون من اليمن إلى المغرب طريقاً من غير السويس، والمسلك هناك ما بين بحر السويس والبحر الشامي قدر مرحلتين فما دونهما، ويبعد أن يمر بهذا المسلك ملك عظيم في عساكر موفورة من غير أن يصير من أعماله هذه ممتنع في العادة»[2]، ويختم قوله: «فدل على أن هذه الأخبار واهية أو موضوعة»[3].

- وكذلك المفسرون كان لهم نصيب من نقد ابن خلدون، يقول، رحمه الله: «وأبعد من ذلك وأعرق في الوهم ما يتناقله المفسرون في تفسير سورة الفجر في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادٍ ۝ إِرَمَ ذَاتِ الْعِمَادِ﴾ فيجعلون لفظة إرم اسماً لمدينة وصفت بأنها ذات عماد أي أساطين»[4]، وأضاف بعد سرد منقولاتهم: «ذكر ذلك

(١) نفسه، ص ١٢.
(٢) نفسه، ص ١٣.
(٣) نفسه، ص ١٣.
(٤) نفسه، ص ١٥.

الطبري[1] والثعالبي والزمخشري[2] وغــيرهم من المفســرين»، «وهذه المدينة لم يسمع لها خبر[3] من يومئذ في شيء من بقــاع الأرض، وصحارى عــدن التي زعموا أنها بنيت فيها هي في وسط اليمن وما زال عمرانه متعاقباً والأدلاء تقص طرقه من كل وجه، ولم ينقل عن هذه المدينة خبر ولا ذكرها أحد مــن الإخباريين ولا من الأمم». ويصحــح حكيهم: «ولو قالوا: إنــها درســت فيما درس من الآثار لكان أشبه، إلا أن ظاهر كلامهم أنها موجودة، وبعــضهم يقول إنــها دمشق بناء على أن قوم عــاد ملكوها، وقــد ينتهي الهــذيان ببعضهم إلى أنــها غائبة، وإنما يعثر عليها أهل الرياضة والسحر، مزاعم كلــها أشبه بالخرافات»[4].

- «ومن الحــكايات المدخــولة للمؤرخــين ما ينقلونه كافة في سبب نكبة الرشيــد للبرامكة من قصة العباسة أخته مع جعفر بن يحيى بــن خالــد

---

(1) قال الطبري في تاريخه: «واختلف أهل التأويل في تأويل قوله ﴿ إِرَمَ ﴾ فقال بعضهم: هي اسم بلدة، ثم اختلف الذين قالوا ذلك في البلدة التي عنيت بذلك، فقال بعضهم: عنيت بــه الإسكندرية، ذكر من قــال ذلك: حــدثني يونس قال: أخبرنا ابن وهب قال: ثني يعقوب ابن عبد الرحمن الزهري عن أبي صخر عن القرظي أنه سمعه يقــول إرم ذات العمــاد الإسكندرية، قال أبو جعفر: وقال آخرون هي دمشق»، تاريخ الطبري، ١٧٥/٣٠.

(2) قال الزمخشري في الكشاف: «..وقيل إرم بلدتهم وأرضهم التي كانوا فيها،... وذات العماد اسم المدينة...»، انظر تفاصيل ذلك في الكشاف، ٢٥٠/٤.

(3) قال ابن كثير: «وأما عاد الأولى فهم عاد إرم ذات العماد التي لم يخلق مثلها في البلاد، أي مثل القبيلة وقيل مثل العمد، والصحيح الأول كما بيناه في التفسير، ومن زعم أن إرم مدينة تدور في الأرض فتارة في الشام وتارة في اليمن وتارة في الحجاز وتارة في غيرها فقد أبعد النجعة وقال ما لا دليل عليه ولا برهان يعول عليه، ولا مستند يركن إليــه» البدايــة والنهايــة، ١٢٠/١، وهوالقول الذي أثبته في تفسيره».

(4) نفسه، ص ١٥.

مولاه، وأنه لكلفه بمكانهما من معاقرته إياهما الخمر أذن لهما في عقد النكـاح دون الخلوة حرصاً على اجتماعهما في مجلسه، وأن العباسة تحيلت عليه في التماس الخلوة به لما شغفها من حبه حتى واقعها زعموا في حالة السكر فحملت ووشي بذلك للرشيد فاستغضب» وهذه الحكاية يرفضها ابن خلدون لعدم اكتمال نصابها العلمي بمعرفة أحوال القوم وأخلاقهم، «وهيهات ذلك من منصب العباسة في دينها وأبويها وجلالها، وأنها بنت عبد الله بن عباس ليس بينها وبينه إلا أربعة رجال هم أشراف الدين وعظماء الملة من بعده، والعباسة بنت محمد المهدي ابن عبد الله أبي جعفر المنصور بن محمد السجاد، ابن علي أبي الخلفاء ابن عبد الله ترجمان القرآن، ابن العباس عم النبي ﷺ». ويضيف منتقداً قولهم ومتسائلاً: «وكيف يسوغ من الرشيد أن يصهر إلى موالي الأعاجم على بعد همته وعظم آبائه؟ «الشيء الذي يدعو إلى النظر بإنصاف وتجرد، لأنه «لو نظر المتأمل في ذلك نظر المنصف وقاس العباسة بابنة ملك من عظماء ملوك زمانه لاستنكف لها عن مثله مع مولى من موالي دولتها وفي سلطان قومها واستنكره ولج في تكذيبه»[1].

ومما يزيد من تأكيد اشتغال ابن خلدون على مسلك الاستقراء التاريخي مجموعة من العبارات يوردها في نصوصه توحي بذلك، منها مثلاً:

- «وأمثال هذه الحكايات كثيرة وفي كتب المؤرخين معروفة...».
- «ومن هذا الباب أيضاً...».

---

(١) نفسه، ص ١٥-١٦.

- «ويلحق بهذه المقالات الفاسدة...».
- «ومن الأخبار الواهية...».
- «ويناسب هذا أو قريب منه...».
- «ومن الحكايات المدخولة للمؤرخين...»..........

٣- التأكيد الاستقرائي:

يأتي تأكيد ابن خلدون لاستنتاجه الاستقرائي بعد عرض تلك الجزئيات الكثيرة التي يتضافر معانيها على قاعدة عدم امتلاك رواة الأخبار للمعارف والأحوال المسعفة لتحري الصدق والصحة فيها، لذلك «فقد زلت أقدام كثير من الأثبات والمؤرخين الحفاظ في مثل هذه الأحاديث والآراء، وعلقت أفكارهم، ونقلها عنهم الكافة من ضعفة النظر والغفلة عن القياس، وتلقوها هم أيضاً كذلك من غير بحث ولا روية، واندرجت في محفوظاتهم، حتى صار فن التاريخ واهياً مختلطاً وناظره مرتبكاً وعد من مناحي العامة»[1].

ويعود ابن خلدون ليقر بضرورة الاحتياج إلى قواعد العمران الإنساني، من مبادئ السياسة واختلاف الأمم والأحوال في رواية الأحداث والوقائع، منبهاً إلى خطورة الذهول عن هذا الأمر، الذي ينتج عنه كثير من الخلط وعدم تحري المطابقة في الأخبار بقوله: «وقد ذهل الكثير عن هذا السر فيه حتى صار انتحاله مجهلة، واستخف العوام ومن لا رسوخ له في المعارف مطالعته وحمله والخوض فيه والتطفل عليه فاختلط المرعي بالهمل، واللباب بالقشر، والصادق بالكاذب، وإلى الله عاقبة الأمور»[2].

---

(١) نفسه، ص ٣١.
(٢) نفسه، ص ٣١.

٤- الاعتراض والتقويم الاستقرائيين:

قد يتساءل بعض الباحثين عن غياب خطوتي الاعتراض والتقويم الاستقرائيين عند ابن خلدون مقارنة مع مسلك الشاطبي، وهذا الملحظ يعود بالأساس إلى جملة أمور منها:

الأول: أن الأصل في مسلك الاستقراء البياني أو البعدي هو الاشتغال على الخطوات الثلاث: الاستنتاج والتفسير ثم التأكيد، أما الوقوف عند الاعتراض فذلك في حالة وجود استثناءات حقيقية أو وهمية قد تقدح في صحة الكلية، أو من باب الزيادة في البيان العلمي والتفسير الاستقرائي.

الثاني: ويعود إلى الخطاب التأسيسي، الذي بنى عليه ابن خلدون أصول الدرس التاريخي، دون أن يجد ممن سبقوه أو عاصروه معارضاً اعتبارياً يحاججه في كلياته ومبادئه، كما أن علمه جديد لم يشهد جدلاً يفرض قدحاً، عكس الشاطبي الذي تخلق كتابه في رحم المعاناة الحجاجية والتناظرية في علم الأصول الشيء الذي تطلب منه افتراض الإشكالات وتحريرها.

الثالث: أن ابن خلدون يتحدث عن فن التاريخ وأصوله عن قناعة علمية ووثوقية في الاستدلال، بعد القراءات المتعددة والتجارب التي خاضها اجتماعياً وسياسياً، لا تدع مجالاً للشك عنده، أو تفتح للاعتراضات منفذاً لخرم قواعده.

- في خصائص النظر الاستقرائي عند الإمام والعلامة:

يتميز النظر الاستقرائي في المطالب المختصة عند الشاطبي وابن خلدون بجملة خصائص علمية يمكن تصنيفها إلى ثلاث خصائص:

١- خاصية البيانية:

وأقصد بها أن أبعاد عملية الاستقراء للجزئيات تنتهي عند مطالب البيان بالتفسير والتوضيح لنتيجة عامة تحصلت بإجراءات التتبع والاقتفاء التي تمت قبل ذلك في مجالات البحث والدراسة، عبر زمن غير قصير، ولم يبق في هذه المباحث غير بيان ذلك للقارئ وإقناعه بصحة دعواها وصدق نتيجتها التي خلص إليها من قبل.

والذي يبدو من خلال تتبع مسائل وقضايا الإمام والعلامة الأصولية والتاريخية، التي استثمرا فيها منهج الاستقراء، أنهما سلكا منهجاً استدلالياً برهانياً، يقطعا فيه بالكليات والقواعد المعتبرة عندهما.

فالكليات استقرائية في أصولها، والقواعد معتبرة بالتتبع والاقتفاء في أساسها، وهما بصدد محاولة بيان وكشف قطعيتها، بانتهاج أسلوب استدلالي يقرب المتلقي من فهم مقصوده وبلوغ مراده.. بعبارة أخرى، أن الشاطبي وابن خلدون يجريان عملية استدلال على كليات استقرائية قطعية عندهما، ولا يقوما بعملية استدلال بالاستقراء لاستخلاص كليات قطعية، وما كان من جانب البيان والتوضيح يدخل في الأولى لا في الثانية، لأن عملية الاستقراء كما توظف في التأسيس لحكم معين والبحث عنه من جهة، يتأتى استثمارها باعتبارها وسيلة لإثبات صحة الحكم وقطعيته[1].

---

(١) Verneaux, Reger ,Introduction Generale Et Logique, Ed, Beauchesne, Paris, 1964 P109/110,

وواضح الفرق بين العمليتين العلميتين، فهما يشتغلان على الأولى بشكلي بعدي، واشتغلا على الثانية بشكل قبلي، وثابت مسلكهما في حل تخريجاتهما الأصولية والتاريخية العملية الأولى، أي الاستدلال على كليات استقرائية قطعية، كما سأبين ذلك بحول الله تعالى.

وهذا المذهب النظري الذي أركن إليه، تفسره مسألتان منهجيتان عندهما، فضلاً عما تم الكشف عنه خلال خطوات هذا المسلك.

الأولى: وتتمثل فيما دأبا عليه من وضع كلياتهما المراد بيانها، ونتائجهما المرجو تحقيقها، في شكل مسائل، أي قضايا تحتاج إلى استدلال، ثم في صيغة دعاوى تتطلب نوعاً من التحقيق والإثبات.

الثانية: تتجلى في أسلوبهما الاستدلالي على الكليات الاستقرائية، حيث ينطلقان من وضع صيغة الكليات في بداية استدلالهما، وبعد التحقيق في مسألتها، يعودا مرة أخرى ليذكرا بها لتصديق دعواهما. وهذا أسلوب في غاية الدقة والنوعية تميزا به.

الثالثة: سرد أهم الجزئيات والفروع الدالة على صدق الكليات والمبادئ، واحدة تلو الأخرى، باعتبارها رؤوس أمثلة يصدق ذكرها على ما عداها من أخريات، قياساً عليها واعتباراً.

الرابعة: وتتمثل في التعقيبات والردود من جانب الشاطبي وابن خلدون على كل جزئية وفرع، للدلالة على قناعتهما العلمية وقطعيتهما في البحث من دون شك أو ارتياب.

٢- خاصية التجريبية:

وإن كانت هذه الخاصية تمس جانباً من سابقتها، فإنها تعتبر إحدى أهم السمات المنهجية في الدرس الأصولي والتاريخي عند كل من الشاطبي وابن خلدون، فالقارئ لا يلمس ذلك البعد النظري في الاستدلال والبحث، بل إن «المقدمة» و«الموافقات» ينضحان بالأمثلة والفروع الجزئية، التي تعتبر شواهد على مدى البحث التجريبي والميداني الذي اشتغل عليه الرجلان. كما أن استثمارهم للاستقراء بما هو استدلال صاعد ينطلق من ملاحظة جزئيات تجريبية، صعوداً إلى تكوين قانون كلي عام يطوي تحت جناحيه سائر الحالات المتماثلة، حيثما وجدت[1]؛ إذ كان من إرادتهما وضع تلك الكليات والقواعد نتائج كبرى ومحصلات علمية ليطلع عليها من بعدهم كما فعل عدد من العلماء، لكن النزعة التجريبية أخذت منهم مسلك الاستدلال والبيان مأخذاً بيناً، وذلك من آيات الدقة العلمية والوثوقية في البحث، اللتين تؤكدان انتقال المنهج الاستقرائي عند العلماء المسلمين من القانون إلى التطبيق[2].

٣- خاصية المراجعة:

إن ظهور فيلسوف أصول الفقه الإمام الشاطبي وفيلسوف أصول التاريخ العلامة ابن خلدون في مرحلة تاريخية عرفت فتوراً وتراجعاً علميين[3] في

---

(١) خالد محمد سليمان، المناهج الكمية والنوعية، قراءة أولية في المنطلقات المعرفية، إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ع٣٣/٣٤، صيف/خريف، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م، ص١٨٩.

(٢) انظر مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ٣٣٥.

(٣) محمد محمود السروجي، التفسير الحضاري للتاريخ بين ابن خلدون وأرنولد توينبي، مجلة التاريخ العربي، جمعية المؤرخين المغاربة، الرباط، ع٤٤، ربيع١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م، ص٢٣٠.

مجالات متعددة سيضفي على مطالبهم المختصة بعداً تصحيحياً، واتجاهاً نقدياً، يقول «غاستون بوتول»: «فابن خلدون أثرت فيه الأحـداث الناجمـة عـن التدهور السياسي، فظهر أثر ذلك كله في كتابه التاريخي العظـيم، وبـدا في مقدمته المتفتحة المسهبة كأنه بشير بعلم اجتماعي عتيد»[1]، والأمـر نفـسه يلحظ على «موافقات» و«اعتصام» الشاطبي، الذين يبدو فيهما البعد النقدي جلياً للوضع العلمي للفقه والأصول والاجتماعي للتدين والسلوك.

وذلك ما يتجلى بوضوح على دراساهما الاستقرائية، سواء على المستوى الشرعي أو التاريخي، فعندما نلفي الشاطبي يضمن مسلك الاستقراء خطـوتي الاعتراض والتقويم، وهما مسلكان زائدان على خطـوات البحـث المنـهجي الاستقرائي، يتأكد بجلاء نـزعته النقدية والتوجيهية... وعندما نجد ابن خلدون يعقب خلف ذكر كل جزئية من الجزئيات الاستقرائية التاريخية تصحيحاً وتقويماً وتنقيحاً لتمييز الصدق فيها من الكذب، والصحيح منها من الغلط، يتبين مدى رغبته في توجيه الكتابة التاريخية وترشيدها نحو تحري الصدق والصواب فيها.

ومن هذا القبيل مراجعته لمذهب الطرطوشي، الذي أغفـل فيـه مبـدأ العصبية، قائلاً: «...واعلم أنه أصح في الاعتبار ممـا ذهب إليه الطرطوشـي، ولم يحمله على ذلك إلا نسيان شأن العصبية في حلته وبلده..»[2].

---

(١) غاستون بوتول، تاريخ السوسيولوجيا، ص٢٦.
(٢) المقدمة، ٣٠٧.

أبعاد الفكر الكلامي عند الشاطبي وابن خلدون

إن التطور التاريخي للعلوم الإسلامية يسجل بقوة حضور البعد العقدي في الكتابات العلمية لمفكري الإسلام، ولذلك يندر، أو على سبيل القطع يعدم وجود أحد من العلماء مجرداً عن رؤية عقدية، من الرؤى والاتجاهات المعروفة عبر تاريخ علم الكلام، وحتى الذين سلكوا منهم طريقاً مجانباً للبحث في العلوم الأكثر ارتباطاً بعلوم الشريعة كالفقه وأصوله والحديث..، يشملهم هذا الحكم، كابن خلدون مثلاً، الذي اشتهر بالكتابة التاريخية والعمرانية.

وقد تردد أكثر من باحث في تحديد الاتجاه الكلامي لكل من الشاطبي وابن خلدون، كأحمد الطيب[1] الذي احتار في إلحاق أبي إسحاق بإحد الاتجاهات المعروفة، والحيرة نفسها تملكت عمر فروخ[2] في تصنيف الفكر الكلامي لابن خلدون.

يأتي هذا المبحث للنظر في مدى كلامية الشاطبي وابن خلدون وحدود تلازم الارتباط الكلي بتلك التصنيفات التقليدية، وللبحث في أبعاد التداخل العلمي بين علم الكلام من جهة وعلمي أصول الفقه وأصول التاريخ من جهة ثانية، ثم في نطاقات الاستصحاب العقدي في دراسات كل من الشاطبي وابن خلدون.

---

(١) انظر: نظرية المقاصد عند الشاطبي ومدى ارتباطها بالأصول الكلامية، مجلة المسلم المعاصر، ع١٠٣، ص٣ .

(٢) انظر: فروخ، عمر، الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، ط٤ (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٣م) ص٦٩٤.

- في التداخل المعرفي:

١- في التداخل الأصولي الكلامي:

إن التداخل المعرفي الذي حصل بين المعرفتين الأصولية الكلامية، منذ البدايات الأولى لعلم أصول الفقه، كان له واضح الأثر على منهجيات الدرس الأصولي التي تفرعت وتشعبت فيما بعد، إن على مستوى الرؤية الحاكمة في الموضوع؛ ومثال ذلك إشكال التعليل، أو على مستوى الاستدلال على المسائل الأصولية؛ كإشكال الاستقراء، تبعاً للأدوات العلمية المستثمرة.

وعليه، لا يمكن للنظر الأصولي عند الإمام الشاطبي أن يخرج عن هذا الثابت التاريخي في الممارسة الأصولية، خصوصاً إذا استصحبنا في أذهاننا تلك المواقف التصحيحية، والمراجعات العلمية لأساليب الدراسة والتحليل، التي تزخر بها تصانيفه لمناهج النظر لدى بعض الأصوليين، الذين ترجموا لمرجعياتهم المستند إليها في مدوناتهم الأصولية ومباحثهم العلمية، والتي أثرت بكل قوة على بعض الآراء العلمية إلى حدود ترجيح حضورها على صحيح النظر المعتبر في عدد من المباحث.

وهذا الأمر ليس غريباً، ما دام قد تم التنبيه عليه منذ أمد بعيد من تاريخ علم الأصول، فهذا علاء الدين الحنفي يقول: «اعلم أن أصول الفقه فرع لأصول الدين، فكان من الضرورة أن يقع التصنيف فيه على اعتقاد مصنف الكتاب»[(١)].

---

(١) نقلاً عن شلبي، مصطفي، تعليل الأحكام (بيروت: دار النهضة العربية، ١٤٠١هـ/١٩٨١م) ص٩٥.

ولا شك أن هذا التباين في المرجعيات العقدية يستلزم ضرورة تبايناً في المواقف النظرية من حيث اختبار الخطأ والصواب فيها، وهذا أمر في غاية الأهمية والخطورة بالنسبة لمسائل أصول العقيدة، خصوصاً إذا انتقل الأمر إلى قضايا أخرى متفرعة عن العقيدة كمسائل أصول الفقه والفقه؛ لأن الخلاف الفقهي الناشئ عن الخلاف في اعتبار الأصول لا يقل أثراً عن الخلاف الأصولي العائد إلى الخلاف الكلامي.

كما أن دواعي النظر الكلامي المرتبطة بالعمل على حفظ الخطاب الشرعي، في جانبه العقدي، والذي ستتفرع عنه أحكام عقدية جازمة وقاطعة، لا تساهل فيها مع مخالفها، هذه الدواعي ستنتقل إلى أساليب البحث ومناهجه في علم الأصول، مما ستخدم الخلاف والنزاع بين الأصوليين، وهذا ما ألمح إليه الشاطبي حين قال: «إن المخالف في أصل من أصول الشريعة العملية، لا يقصر عن الخلاف في أصل من الأصول الاعتقادية في هدم القواعد الشرعية»[1].

وهذا في اعتقادي، كان من أهم الأسباب الباعثة على ضرورة الفصل بين المباحث ذات البعد الكلامي عن المباحث الأصولية المختصة، بالنظر إلى الاختلاف العلمي بينهما، من جانب المقاصد والأساليب والموضوع والنتائج المترتبة عن ذلك.

---

(١) الشاطبي، أبو إسحاق، الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق عبد الله دراز (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٤هـ/١٩٩٤م) ١٢٨/٤.

٢- في التداخل التاريخي الكلامي:

لا يصل مستوى التداخل المعرفي بين علم الكلام والتاريخ إلى ذلك التقاطع المعرفي والمنهجي الكبير الذي حصل بين علمي الأصول والكلام، وذلك لأسباب عدة منها:

- أن البداية المحتشمة لعلم التاريخ وغير المنضبطة، إلى أن استوت سفينتها على شاطئ الفكر الخلدوني خصوصاً مع كتابه المقدمة، أجلت من ذلك التداخل والتكامل المعرفيين وإن بدت بوادرهما من قبل بعض المحاولات التاريخية غير المباشرة مع الطبري والمسعودي، وغيرهما.

- أن علم الكلام علم مقصود ومطلوب من حيث ارتباطه المباشر مع التمثل التعبدي في حياة الإنسان، عكس علم أصول التاريخ الذي لا يحوز نفس الدرجة، لذلك فإن أوجه التداخل يصعب إدراكها ورسم معالمها.

وعلى الرغم من ذلك فلا يعدم البحث الوقوف والعثور على بعض الروابط المعرفية أو المنهجية بينهما، فالدراسات الكلامية لا يسعفها النظر في المباحث المختصة دون التحقيق في المراحل التاريخية التي مر بها علم الكلام، كما أن ذلك من شأنه الإسهام في فقه الأسس العلمية الفاعلة في تاريخ الفكر العقدي، يقول ابن خلدون: «وإذا تأملت حال هذا الفن في حدوثه وكيف تدرج كلام الناس فيه صدراً بعد صدر وكلهم يفرض العقائد صحيحة ويستنهض الحجج والأدلة علمت حينئذ ما قررناه لك في موضوع الفن وأنه لا يعدوه»[1]. أي ظروف نشأته وتطوره كما حددها من قبل.

---

(١) ابن خلدون، عبد الرحمن، المقدمة (بيروت: دار الجيل) ص٥١٦.

بل إن التحقيق التاريخي لعلم الكلام سيكشف عن أسباب ظهور المذاهب الكلامية، وعوامل تطورها وانتشارها، يقول ابن خلدون: «فلنقدم هنا لطيفة في برهان عقلي يكشف لنا عن التوحيد على أقرب الطرق والمآخذ، ثم نرجع إلى تحقيق علمه وفيما ينظر ويشير إلى حدوثه في الملة، وما دعا إلى وضعه»[1]، ولعل الكتابات الخلدونية في هذا المجال خير مثال على ذلك، فحينما يتحدث ابن خلدون عن تاريخ علم الكلام في إحدى فصول «المقدمة» سيتكشف للقارئ ذلك الربط التاريخي والتسلسل الزمني للكتابة الكلامية وتطورها وكذا نشأة مذاهبها وتطورها[2].

وتبدو وثاقة العلاقة بين علمي الكلام وأصول التاريخ في التفسير العقدي للأحداث والتطورات التاريخية المشروطة بالرؤية والتصور الخلدوني، حيث نلمس حضور البعد المذهبي في علم العقيدة بين ثنايا الكتابات الخلدونية؛ لأنه كما وقع التصنيف في علم أصول الفقه على اعتقاد المصنف فلا شيء يمنع وقوعه وروده بنفس الأثر على الكتابة التاريخية، وهذا ما يظهر على المقدمة أيضاً.

كما أن النبش التاريخي في قضايا علم الكلام سيكشف لا محالة عن بعض المسائل الخاضعة لتطورها؛ كقضية الإمامة مثلاً التي يطلعنا ابن خلدون كيف ارتبط تاريخها بهذا العلم رغم أنها لم تكن جزءاً منه حين نشأته، يقول: «وقصارى أمر الإمامة أنها قضية مصلحية اجتماعية ولا تلحق بالعقائد، فلذلك ألحقوها بمسائل هذا الفن، وسموا مجموعه علم الكلام»[3].

---

(١) المصدر نفسه، ص ٥٠٧.

(٢) انظر المقدمة، ص٥١٣.

(٣) نفسه، ص ٥١٥.

- في أهم القضايا الكلامية:

١ - التحسين والتقبيح:

يجدر التنبيه بداية إلى الانقسام الحاصل في هذه المسألة بين العلماء، فمن سموا بالمعتزلة يحفظ عنهم القول بالتحسين والتقبيح العقليين، واستقلال العقل بالإدراك لمكامن الحسن والقبح في الذوات والأعيان، فالحسن والقبح ذاتيان في الأشياء والأفعال والأحكام من حيث اعتبار العقل، وهو قادر على التمييز بين الصالح منها والطالح، والعقل عندهم لقدرته النظرية بإمكانه معرفة الحسن والقبح قبل حضور النص والشرع. ثم إنهم قسموا ذلك إلى ما يستدرك بمحض العقل، وإلى ما لا يستدرك إلا بانضمام الشرع إليه، كحسن الزكوات، والصلوات وأنواع العبادات، لأن مصالحهما الخفية لا يطلع عليها بالتنبيه العقلي.

«وما يستدرك بمحض العقل على زعمهم ينقسم إلى:

المعلوم بضرورة العقل عندهم، كحسن الشكر وإنقاذ الغرقى والهلكى، وكقبح الإيلام ابتداء، أو الكذب الذي لا غرض فيه.

وإلى المعلوم بالنظر كالكذب الذي يرتبط به غرض»[١].

---

(١) أبو حامد الغزالي، المنخول من تعليقات الأصول، تحقيق محمد حسن هيتو، ط٢ (دمشق: دار الفكر، ١٤٠٠هـ) ص٨.

قال القرافي: «وعند المعتزلة هو عقلي لا يفتقر إلى ورود الشرائع، بل العقل يستقل بثبوته قبل الرسل، وإنما الشرائع مؤكدة لحكم العقل، فيما علمه ضرورة كالعلم بحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار، أو نظراً كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع، أو مظهرة لما يعلمه العقل ضرورة ولا نظراً، كصوم آخر يوم من رمضان، وتحريم أول يوم من شوال»[1].

وحجتهم في ذلك أن «الزمن الإدراكي» القبلي للعقل معلوم لاستحالة إدراكه، والعلم به في الوقت الإيرادي للشرع ما لم يكن متصوراً ومعقولاً، يقول الشوكاني: «واحتج المثبتون للتحسين والتقبيح العقليين بأن الحسن والقبح لو لم يكونا معلومين قبل الشرع، لاستحال أن يعلما عند وروده؛ لأنهما إن لم يكونا معلومين قبله، فعند وروده بهما يكون وارداً بما لا يعقله السامع، ولا يتصوره، ذلك محال، فوجب أن يكونا معلومين قبل وروده»[2].

أما من سموا بالأشاعرة فهم على خلاف السابقين، فالشرع هو الحاكم على قيم الأشياء والأفعال والأحكام، وصفاتها، إما بالحسن أو القبح، يقول أبو منصور البغدادي: «اعلموا أن الأمور العقلية يدل عليها العقل قبل ورود الشرع، والأحكام الشرعية لا دليل عليها غير الشرع»[3]، فلا استقلال

---

(١) القرافي، شهاب الدين أبوالعباس، شرح تنقيح الفصول، تحقيق طه رؤوف عزت (بيروت: دار الفكر) ص٨٨.

(٢) الشوكاني، محمد بن علي، إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول، تحقيق أبو مصعب محمد سعيد البدري، ط٤ (مؤسسة الكتب الثقافية، ١٤١٤هـ/١٩٩٣م) ص٢٧.

(٣) البغدادي، أبومنصور، كتاب أصول الدين، ط٣ (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠١هـ/١٩٨١م) ص٣٤.

للعقل في إدراك ذلك، وإن توافق معه في إطلاق الحكم، «لأنها ليست مستعدة لأن تحكم دائماً حكماً صادقاً؛ لأن الأهواء كثيراً ما تزيغ بالعقول، فتجعلها تراعي في حكمها مصلحة الجزء الأقل، وتتغافل عن مصلحة الجزء الأعظم من المجتمع، فتحكم على الفعل بحسن أو قبح حكماً غير صادق»[1]، كما أنها لا تحمل صفات ثابتة ثبوتاً ذاتياً، فليس الحكم المضاف إلى متعلقه صفة فيه ثابتة، «فإذا قلنا شرب الخمر محرم، لم يكن التحريم صفة ذاتية للشرب عند الضرورة، فهو كالشرب المحرم عند الاختيار، والمعنى بكونه محرماً أنه متعلق النهي، وبكونه واجباً متعلق الأمر، وليس لما يتعلق به قول قائل على جهة صفو حقيقية من ذلك القول»[2].

كما أنه في المقابل «إذا كان الأمر من الله تعالى صار وجود المأمور به منا واجباً علينا لله تعالى، ولا يجوز في الحكمة أن يجب علينا إيجاده لله تعالى إلا لحسنه عند الله تعالى على الحقيقة»[3]، يقول القرافي: «وعندنا الشرائع الواردة منشئة للجميع، فعلى رأينا لا يثبت حكم قبل الشرع خلافاً للمعتزلة في قولهم: إن كل ما يثبت بعد الشرع فهو ثابت قبله»[4].

---

(١) الخضري، محمد، أصول الفقه (مصر: دار الحديث) ص٢٥-٢٦.

(٢) الجويني، أبو المعالي، البرهان في أصول الفقه، تحقيق عبد العظيم الديب، ط١ (قطر: ١٣٩٩هـ) ١/٧٩.

(٣) الدبوسي، أبوزيد، تقويم الأدلة، تحقيق خليل محيي الدين الميس، ط١ (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢١هـ/٢٠٠١م) ص٤٤.

(٤) التنقيح، مصدر سابق، ص٨٨.

وهناك من سموا بالماتريدية، وموقفهم لا يبتعد كثيراً عن المعتزلة، فهم يقولون بالتحسين والتقبيح العقليين، أي أن الحسن والقبح ذاتيين وعينيين[1] في الأشياء بالنظر العقلي، دون احتكام لضرورة الشرع، غير أهم مختلفون مع المعتزلة في قضايا الأحكام الفقهية والتكاليف الشرعية، إذ تفتقر إلى النقل وإن تم إثباها عندهم بالعقل.

غير أن أقوى الاتجاهات التي فرضت نفسها عبر تاريخ علم الكلام، الاتجاهان[2] الأولان، حيث عظم الخلاف بينهما، ويشمل النزاع قضايا أصولية خارجة عن مجال علم الكلام.

٢- التعليل:

يربط بين هذه المسألة والتي سبقتها ميثاق دقيق؛ لأن القول بالتحسين والتقبيح العقليين، أو عدم القول بهما سيتفرع عنه النظر في الأحكام الشرعية، وأفعاله جل وعلا بأها معللة، أو غير معللة.

أما القائلون بالحسن والقبح في الذوات، فلا يسعهم إلا التزام مذهب التعليل في أفعال الله تعالى وأحكامه الشرعية، وأن لكل معلول علة،

---

(١) انظر أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية، ص١٧٩، ينظر كذلك التحسين والتقبيح العقليان، عند حنفية بخارى؛ عبد الحكيم ابن يوسف الخليفي، من علم الكلام إلى فلسفة التشريع، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، ع٤٨، س١٧، ذو الحجة ١٤٢٢هـ/مارس٢٠٠٢م، جامعة الكويت، ص١٥٧.

(٢) لمزيد من التفصيل، ينظر علي بن سعد بن صالح الضويحي، آراء المعتزلة الأصولية: دراسة وتقويماً، ط٣ (الرياض: مكتبة الرشد، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م).

وعليه وجب تعليل أفعاله وأحكامه، وأنه لا يمكن أن يصدر عنه فعل أو حكم إلا معللاً بعلة أو غرض. «وخلاصة استدلالهم: أنه لو لم تكن معللة لزم العبث عليه تعالى، وهو منفي باتفاق، ولزم أن لا يقع الفعل لانتفاء الداعي على القول بعدم التعليل، والداعي شرط لا بد منه في الوقوع، وتسليم المخالف لوجود الحكم، وأنها غير باعثة ومقصودة، يترتب عليه أن يكون نظام العالم ومحاسن الشريعة كلها اتفاقية، وفيه من إلحاق النقص بالباري جل وعلا ما لا يخفى»[1].

أما الأشاعرة فمنع تعليل الأحكام مذهبهم، على سبيل الإجمال، أما تفصيلا فإن بعضهم لا ينكر التعليل على سبيل الجواز، وتجنباً للسقوط في مذهب أهل الاعتزال القائلين بوجوبه، وبعضهم الآخر ينفيه، ويجعله ضرباً من المحال تحاشياً للزلل والتقاطع مع ضرورة الحاجة إلى «الغير» في الاستكمال، يقول مصطفى شلبي: «وذهب الأشاعرة كلهم أو بعضهم إلى منع التعليل، على معنى استحالته أو عدم وجوبه، كما اختلف النقل والترجيح عندهم، فمن قائل: حقيقة المذهب أنه لا يجب التعليل؛ لأنه في مقابل قول المعتزلة بالوجوب، ومقتضى هذا أنه يجوز، وهو ما عبر عنه بعضهم بأنها معللة تفضلاً وإحساناً، ومن قائل: إن مذهبهم استحالة التعليل كما نطقت به بعض الأدلة من لزوم الاستكمال بالغير، وهذا كما يلزم التعليل يلزم جوازه»[2].

---

(١) تعليل الأحكام، مرجع سابق، ص٩٩.
(٢) المرجع السابق، ص٩٧.

- محل النـــزاع بين المعتزلة والأشاعرة:

يتأسس الخلاف ابتداء بين المعتزلة والأشاعرة في مسألة التحسين والتقبيح العقليين، ثم في مســـألة التعليل، في ارتباطهما بالنظر الأصـــولي، على خلفيـــة ما يترتب عن موقف كل واحـــد منهمـــا من نتائج الأحـــكام، مدحاً أو ذماً أو ثواباً أو عقاباً في الدنيا والآخرة.

أما القائلون بالتحسين والتقبيح العقليين فلا يثبت ذلك عندهم إلا عقـــلاً على وجه الغالب، والأشعرية يُعرف ذلك عندهم بالشرع وحسب، وقد أشار أبو المعالي إلى ذلك بقوله: «لسنا ننكر أن العقول تقتضي من أربابها اجتنـــاب المهالك، وابتدار المنافع الممكنة على تفاصيل فيها، وجحد هذا خـــروج عـــن المعقول، ولكن ذلك في حق الآدميين، والكلام في مسألتنا مداره على ما يقبح ويحسن في حكم الله تعالى، وإن كان لا ينالنا منه ضرر، ولا يفوتنا بسببه نفـــع لا يرخص العقل في تركه، وما كان كذلك فمدرك قبحه وحسنه من عقـــاب الله تعالى إيانا وإحسان إلينا عند أفعالنا، وذلك غيب، والرب سبحـــانه وتعالى لا يتأثر بضررنا ونفعنا»[1].

ويلخـــص الإمـــام القرافي ذلك بقوله: «أما كون الفعل يثيب الله عليـــه أو يعاقب فهو لا يعلم إلا بالشرع عندنا لا بالعقل، فمن أنقذ غريقاً ففي فعلـــه أمران، أحدهما: كون الطباع السليمة تنشرح له، وهذا عقلي، وثانيهما: أن الله تعالى يثيبه على ذلك، وهذا محل النـــزاع، وكذلك من غرق إنساناً ظلماً فيـــه

---

(١) البرهان في أصول الفقه، ٨٢/١.

أمران أحدهما: كونه يتألم منه الطبع السليم، وهذا عقلي، وثانيهما: أنه يعاقبه الله تعالى عليه، وهذا محل النزاع، فهذا تلخيص محل النزاع»[1].

ويقول الشوكاني: «ومحل النزاع بينهم كما أطبق عليه جمهور المتأخرين، وإن كان مخالفاً لما كان عليه كثير من المتقدمين، هو كون الفعل متعلق المدح والثواب والذم والعقاب آجلاً وعاجلاً، فعند الأشعرية ومن وافقهم أن ذلك لا يثبت إلا بالشرع، وعند المعتزلة ومن وافقهم أن ذلك ليس إلا لكون الفعل واقعاً على وجه مخصوص، لأجله يستحق فاعله الذم، قالوا: وذلك وجه قد يستقل العقل بإدراكه وقد لا يستقل»[2].

ونتيجة هذا كله أحكام شرعية وعقدية لا بالنسبة للمكلف فحسب، بل لذاته سبحانه أيضاً، «فإنهم يوجبون بالعقل خلود الكافر وصاحب الكبيرة في النار، وخلود المؤمن ووجوب دخول الجنة، وغير ذلك مما هو عندهم من باب العدل وفروع الحسن والقبح، ونحن عندنا هذه الأمور كلها يجوز على الله تركها وفعلها، ولا نعلم وقوعها وعدم وقوعها إلا بالشرائع»[3]، لذلك فإن جوهر الخلاف كما يقول الجويني، يكمن في وجوب الثواب والعقاب على الله تعالى «ولم يمتنع إجراء هذين الوصفين فينا إذا تنجز ضرر أو أمكن نفع، بشرط أن لا يعزى إلى الله، ولا يوجب عليه أن يعاقب أو يثيب»[4].

---

(١) التنقيح، ص٨٩.

(٢) إرشاد الفحول، ص٢٦.

(٣) التنقيح، ص٩٠.

(٤) البرهان في أصول الفقه، ١/٨٢.

- تحرير الإمام والعلامة لمحل النـــزاع:

بداية، ينظر الشاطبي إلى الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة على أنه خـــلاف فيما لا أثر له، ولا ضرر على الوضع الاعتباري للمصالح والمفاسد في مـــسألة التحسين والتقبيح العقليين؛ لأن الاختلاف في المدارك والطرق لا يـــستوجب بالضرورة الاختلاف في النتائج والغايات، وقد صدر عنه ذلـــك حـــين أورد إشكال القرافي اللازم للفريقين، والقاضي بتداخل المصالح والمفاســـد، الـــذي يؤثر على صحـــة موقفيهما من منافع حقيقية الأصل فيهـــا الإذن، ومـــضار حقيقية الأصل فيها المنع، وما يستتبع ذلك من تحسين وتقبيح بالإعمال العقلي أو النقلي، ويرتفع الإشكال بمراجعة متأنية لحقيقة الخلاف ومحله الأساس.

أما مسألة اعتبار المصالح والمفاسد عند الأشاعرة فيتحصل ذلك بـــ:

- استقراء لموارد الشريعة الدالة على اعتبـــار المـــصلحة ودرء المفـــسدة واستقراء أحوال الجادين على الصراط المستقيم ما درئ عنهم من مفاسد.
- واستقراء أحوال الحادين عن الصراط المستقيم وما فاتهم من مصالح.

يقول رحمه الله: «أما على مذهب الأشاعرة، فإن اســـتقراء الـــشريعة دل على ما هو المعتبر مما ليس بمعتبر، لكن على وجـــه يحـــصل ضـــوابط ذلـــك، والدليل القاطع في ذلك استقراء أحوال الجارين على جادة الشرع، مـــن غـــير إخلال بالخروج في جريانها على الصراط المستقيم، وإعطاء كل ذي حق حقـــه من غير إخلال بنظام، ولا هدم لقاعدة من قواعد الإسلام، وفي وقوع الخلـــل

فيها بمقدار ما يقع من المخالفة في حدود الشرع»[1]، ليؤكد في نهاية تحريره للنزاع بأنه: «لا فرق بينهم وبين الأشاعرة في محصول المسألة، وإنما اختلفوا في المدرك، واختلافهم فيه لا يضر في كون المصالح معتبرة شرعاً، ومنضبطة في أنفسها»[2].

وفي الشأن نفسه يقرر ابن السبكي «أن المعتزلة لا ينكرون أن الله تعالى هو الشارع للأحكام، وإنما يقولون: إن العقل يدرك أن الله شرع أحكام الأفعال بحسب ما يظهر من مصالحها ومفاسدها، فهي طريق عندهم إلى العلم بالحكم الشرعي»[3]. لذلك فإن «المعتزلة لا يجعلون العقل هو الحاكم، -كما قال البناني- بل يوافقوننا على أن الحاكم هو الله تعالى، وإنما محل النزاع بيننا وبينهم في أن العقل هل يدرك الحكم من غير افتقار إلى الشرع أو لا؟ فعندهم: نعم، لقولهم إن الأفعال في حد ذاتها بقطع النظر عن أوامر الشرع ونواهيه يدرك العقل أحكامها وتستفاد منه، وإنما يجيء الشرع مؤكداً لذلك، فهو كاشف لتلك الأحكام التي أثبتها العقل»[4].

أما اختلافهم في مسألة وجوب الصلاح والأصلح لزوماً أو تفضلاً، فلا يعدو كونه اختلافاً صورياً شكلياً كذلك، أما من حيث جوهره وغايته

---

(١) الموافقات، ٢/٣٥.

(٢) الموافقات، ٢/٣٥.

(٣) علي بن كافي السبكي، الإبهاج شرح المنهاج، تحقيق شعبان محمد إسماعيل، نشر مكتبة الكليات الأزهرية، ١/٣٤.

(٤) عبد الرحمن بن جاد الله البناني، حاشية البناني على شرح الجلال المحلى، على متن جمع الجوامع (بيروت: دار الفكر، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م) ١/٥٧.

فالأصل في ذلك الوفاق، وقد ضرب الشاطبي لذلك مثال التخطيء والتصويب في الاجتهاد، إذ قال، رحمه الله: «ويظهر أن القاعدة جارية على كلا المذهبين؛ لأن الأحكام على مذهب التصويب إضافية، إذ حكم الله عندهم تابع لنظر المجتهد، والمصالح تابعة للحكم أو متبوعة له، فتكون المصالح أو المفاسد في مسائل الخلاف ثابتة بحسب ما في نفس الأمر عند المجتهد وفي ظنه، ولا فرق هنا بين المخطئة والمصوبة»[1].

فكل مجتهد استحكم نظره بحسب ما ترجح عنده من أدلة في ظنه، لا بحسب حقيقة الأمر وصفته الذاتية، «وإنما يكون التناقض واقعاً إذا عد الراجح مرجوحاً من ناظر واحد، بل هو من ناظرين، ظن كل واحد منهما العلة التي بني عليها الحكم موجودة في المحل، بحسب ما في نفس الأمر عنده وفي ظنه، لا ما هو عليه في نفسه إذ لا يصح ذلك إلا في مسائل الإجماع فههنا اتفق الفريقان»[2].

أما الاختلاف الحاصل بينهما فلا ينهض تناقضاً قادحاً في اتفاقهما المبدئي، لذلك «يتفق ههنا من يقول باعتبار المصالح لزوماً أو تفضلاً، وكذلك من قال: إن المصالح والمفاسد من صفات الأعيان أو ليست من صفات الأعيان»[3]. لذلك فإن الخلاف ينحصر في مدى استقلال العقل بإدراك الحكم من عدمه، وما دمنا نجد الفرقتين ترى أن الحكم لله تعالى أصلاً، وأنه لا حاكم

---

(١) الموافقات، ٢/٤٣.
(٢) الموافقات، ٢/٤٤.
(٣) الموافقات، ٢/٤٤.

سواه، يستوي في ذلك ما كان مدركاً للعقل أو غير مدرك، فإن الخلاف يكون إلى اللفظي أقرب منه إلى المعنوي، والله أعلم»[1].

أما العلامة ابن خلدون وإن بدا في بعض مواقفه الكلامية يبتعد عن آراء المعتزلة وأقرب أحياناً من آراء الأشاعرة فإنه يظهر موفقاً أحياناً أخرى بين موقفي المذهبين كما هو الحال في مسألة الحاجة إلى المعلم في معرفة الله تعالى، يقول، رحمه الله تعالى: «العلم بالله تعالى مستغن عن المعلم، خلافاً للملاحدة، لنا العالم له مؤثر؛ لأنه ممكن، كان المعلم أولاً. واعتمد جمهور المعتزلة وأصحابنا في إبطاله على أمرين:

الأول: لأنه يفتقر إلى معلم آخر ويتسلسل. ورد: يحتمل أن ينتهي إلى من عقله أكمل فيستقل كالنبي والإمام.

الثاني: أن العلم بصدقه يتوقف على العلم بالله لتوقفه على تصديقه إياه بالمعجزة فيدور، ورد: لانعزل العقل مطلقاً، بل لا يستقل»[2]. ويعلق مقدم تحقيق «لباب المحصل» على هذا الاتجاه الخلدوني قائلاً: «ونراه في هذه المسألة بالذات يميز بين أساطين المعتزلة الذين قالوا بمعرفة الله بالفعل فحسب، وبين جمهور المعتزلة الذين يتفقون في تصوره مع الأشاعرة في القول بضرورة الوحي والنبوة»[3].

---

(١) عبد الحكيم عبد الرحمن أسعد السعدي، مباحث العلة في القياس عند الأصوليين، ط٢ (بيروت: ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م) ص٨٧-٨٨.

(٢) لباب المحصل، ص٨٦.

(٣) مقدمة لباب المحصل، ص٢٠-٢١.

ومن أمثلة ذلك أيضاً توفيقه بين رأي المعتزلة والأشاعرة في مسألة الإمامة بين الجواز العقلي والوجوب السمعي رابطاً ذلك بالنظر المقصدي المتعلق بدفع الضرر، فقال: «..الإمامة قيل واجبة عقلاً على الله، وقال الجاحظ والكعبي وأبو الحسين على الخلق، وقال جمهور أصحابنا والمعتزلة سمعاً، وقال الأصم والخوارج لا تجب، لنا نصب الإمام يتضمن دفع الضرر؛ لأن الخلق ما لم يكن لهم رئيس قاهر يخافونه لا يحترزون عن المفاسد، ودفعه واجب إما عقلاً عند قائليه، أو إجماعاً عندنا»[1].

وبشكل عام، يمكن القول: لم يغب البعد الكلامي في الدراسة الأصولية عند الشاطبي كما لم يتجرد البحث التاريخي منه عند ابن خلدون، فإنتاجات مفكري الإسلام كانت عادة متأثرة بالرؤية العقدية، بل إنها كانت أحد الدوافع الأساسية في الكتابة عندهم، لكن الذي ينبغي تسجيله هنا هو أن مرحلة القرن الثامن كانت بداية فعلية لتحول حقيقي في الاتجاهات الكلامية القائمة، فكان لحضور البعد المقصدي أثره القوي في ذلك التغير وهذا ما تبين مع الاتجاه الكلامي المقصدي لدى الشاطبي وابن خلدون.

---

(١) المصدر نفسه، ١٩٥.

البعد المنطقي في النظر العلمي بين الشاطبي وابن خلدون

لقد شكلت «صدمة» المنطق بالنسبة للفكر الإسلامي منذ بداياته الأولى، وخاصة مع الترجمة الشهيرة على عهد الخليفة المأمون، منعطفاً قوياً عبر تاريخه الحافل بالتداخل العلمي والتثاقف المعرفي المشهود بين الثقافة الإسلامية والثقافات الأخرى، فاستوجب ذلك تأثيراً عميقاً على مستوى المباحث الموضوعية وعلى صعيد الآليات المنهجية، ثم على سبيل الأبعاد الغائية.

فكان من أهم تداعيات «الصدمة» المنطقية ذلك التوهج الفكري والفلسفي والثورة المعرفية التي عرفتها الحضارة الإسلامية بشتى مجالاتها، سواء في جوانبها العملية التطبيقية، أو جوانبها العلمية النظرية، فالأول تمثل في إيحاءاته الحضارية العمرانية، والثاني تشخص في بيئاته الثقافية المعرفية.

إن أغلب العلماء النظار الذين أنجبتهم الحضارة الإسلامية، إن لم أقل كلهم، لهم نصيب وافر وحظ غير يسير من المعرفة المنطقية، إما من حيث دراستها وتعلمها، أو من حيث استثمارها وتوظيفها في كتاباتهم، وبالرجوع إلى سيرهم العلمية يتضح ذلك بجلاء، ولعل الشاطبي وابن خلدون ليسا باستثناءين من هذا الحكم، وليسا خصوصاً من هذا العموم، فالأول كتاباته مفعمة بالروح المنطقية وخاصة «الموافقات»، والثاني لا تخلو مقدمته من أنظار منطقية وفلسفية.

فكتاب «الموافقات في أصول الشريعة» و«المقدمة» يعتبران من أنفس الكتب التي أرخت للثقافة العلمية الإسلامية، في علم أصول الشريعة وعلم أصول التاريخ العمراني، إذ يعرفهما المبتدئ في طلب العلم المخصوص والمجتهد في أصوله، بالنظر إلى الأسلوب المعتمد في الكتابة، والطرق المسلوكة في النظر، والغايات المقصودة في الدراسة، فهل لعلم المنطق والفلسفة نصيب في حيازة تلك النفاسة المكتسبة؟

- مفهوم المنطق عند الشاطبي وابن خلدون:

نادرة هي المواضع التي خصصها كل من الشاطبي وابن خلدون للكلام في علم المنطق، وهي مواضع متناثرة ومبثوثة في تآليفهما «الموافقات» و«الاعتصام» وكذا «المقدمة»، إلا أن ما يمايز بينهما هو أن ابن خلدون أفرد علم المنطق بفصل خاص على قلته واختصاره الشديد، وهو الفصل السابع عشر من الجزء المخصص للعلوم وأصنافها من كتاب المقدمة، حيث طرقها بالتعريف والبيان، كما منح رديفته الفلسفة فصلاً آخر، كما ذكر معاصره ابن الخطيب في كتابه «الإحاطة» كلاماً يدل على عنايته بعلم المنطق، دراسة وتأليفاً لم يصلنا منه شيء، فقال: «..ولخص كثيراً من كتب ابن رشد وعلق للسلطان أيام نظره في العلوم العقلية تقييداً مفيداً في المنطق..»[1]، أما معاصره الشاطبي فاكتفى بإشارات قليلة عرض فيها ذكر المنطق إما في معرض الردود والنقود والمقارنات، كما حصل في الفصل الأخير من لواحق كتاب الاجتهاد

(١) لسان الدين ابن الخطيب، الإحاطة في أخبار غرناطة، تحقيق محمد عبد الله عنان، ط٢ (القاهرة: الشركة المصرية للطباعة والنشر، ١٣٩٣هـ/١٩٧٣م) ١/٩٦.

من «الموافقات»، أو على سبيل الارتباط والاشتباه كما نلحظ ذلك في محاوراته ومحادثاته عن مسائل التحسين والتقبيح والتعليل والمعتزلة.

وبناء عليه، فليس سهلاً على متتبع إنتاجات الشاطبي العلمية الظفر بتعريف خاص للمنطق على الرغم من حضور القول المنطقي والمتابعة العقلية عنده، فيما تشخص غالباً في عدد من المفردات المنطقية، كالعقل والرأي والنظر والاعتبار، والمقدمات والنتائج، والتعليل والسبب.

وهذا عكس ابن خلدون الذي يجعل لغالب موضوعاته حدوداً وتعاريف لكلماتها المركزية، كعلم المنطق مثلاً حينما قال: «هو قوانين يعرف بها الصحيح من الفاسد في الحدود المعروفة للماهيات والحجج المفيدة للتصديقات»[1].

فالمنطق عنده آليات ووسائل علمية يعتمدها المنطقي لمعرفة الصحة والصواب من البطلان والخطأ، سواء في الحدود والتعريفات لماهيات الأشياء المجردة، «بأن تجمع تلك الكليات بعضها إلى بعض على جهة التأليف لتحصل صورة في الذهن كلية منطبقة على أفراد في الخارج فتكون تلك الصورة الذهنية مفيدة لمعرفة ماهية تلك الأشخاص»[2]، ولإدراك الحجج والأدلة المستعملة في الدلالة على صدق الأنباء، «بأن يحكم بأمر على أمر، فيثبت له ويكون ذلك تصديقاً، وغايته في الحقيقة راجعة إلى التصور؛ لأن فائدة ذلك إذا حصل إنما هي معرفة حقائق الأشباه التي هي مقتضى العلم»[3].

---

(١) عبد الرحمن ابن خلدون، المقدمة (بيروت: دار الجيل) ص٥٤١.
(٢) المصدر نفسه، ص ٥٤٢.
(٣) المصدر نفسه، ص ٥٤٢.

ولا يعدو علم المنطق عند ابن خلدون وسيلة لخدمة العلـــوم المقـــصودة بالتعلم لغايات دينية ودنيوية، يقول: «اعلم أن العلوم المتعارفة بين أهل العمران على صنفين: علوم مقصودة بالذات كالشرعيات من التفسير والحديث والفقه وعلم الكلام وكالطبيعيات والإلهيات من الفلسفة، وعلوم هي وسيلة آلية لهذه العلوم كالعربية والحساب، وغيرهما للشرعيات كالمنطق للفلسفة، وربما كان آلة لعلم الكلام ولأصول الفقه على طريقة المتأخرين»[1]، فالمنطق يبقى في الأخـــير عند ابن خلدون:

- ماهيته: آلات وقوانين ووسائل.
- فائدته: تمييز الصحة من البطلان، والصواب من الخطأ.
- غرضه: معرفة الأشياء على حقيقتها وإدراك الحجج المفيدة المنتجة.
- غايته: خدمة العلوم المقصودة بالبحث والعلم والتي تعود بالنفع علـــى الإنسان في كل حال.

لكن السؤال الذي يحضر بقوة بعد هذا الجرد، هو: هل هذا الفقر البادي على كتابات الإمام والعلامة في العناية بالمنطق وأبعاده لـــه دلالات محـــصورة قراءتها في مواقف معادية منه، أم أن الأمر له اعتبار مغاير؟

---

(١) نفسه، ٥٩٣.

- موقف الإمام والعلامة من المنطق:

١- موقف الشاطبي من المنطق:

يمكن القول: إن العقل هو الأداة القطبية في الاشتغال على المنطق، لذلك فإن عادة ما يذكره الأصوليون ترميزاً إلى الرأي والاجتهاد بالقصد الأصلي، وإلى المنطق وفلسفته بالقصد التبعي، ويقوم النظر في علم المنطق عند أبي إسحاق على قاعدة منهجية أوردها في بدايات «الموافقات»، كما بث معناها غير ما مرة في كتاباته، وهذه القاعدة هي: «إذا تعاضد النقل والعقل على المسائل الشرعية، فعلى شرط أن يتقدم النقل فيكون متبوعاً، ويتأخر العقل فيكون تابعاً، فلا يسرح العقل في مجال النظر إلا بقدر ما يسرحه النقل»[1].

وهذا النص على وجازته، يلخص بعمق موقف الإمام الشاطبي من الاعتبارات العقلية والمنطقية في المباحث الشرعية والعلوم النقلية عامة، وهذا ما يفسر قول الدكتور أحمد الريسوني فيه بأنه متأثر بالنظرة الأشعرية[2] في هذه المسألة، وبالخصوص إدراك المصالح الإنسانية بإعمال النظر العقلي، أو ما اصطلح عليها في علم الكلام بمسألة التحسين والتقبيح.

---

(١) أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، مرجع سابق، ١/٦١.

(٢) انظر الريسوني، أحمد، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ط١ (المعهد العالمي للفكر الإسلامي، دار الأمان، ١٤١١هـ/١٩٩١م) ص٢٤١.

ولعل المطلع على النظر الثاني من كتاب لواحق الاجتهاد من الموافقات، سيجد ما يغنيه في هذا الباب عن غيره، فقد فصل فيه بشكل واضح العلل المؤثرة في ترك إعمال الأصول المنطقية واستثمارها، من ذلك «أن التزام الاصطلاحات المنطقية والطرق المستعملة فيها مبعد عن الوصول إلى المطلق في الأكثر؛ لأن الشريعة لم توضع إلا على شرط الأمية، ومراعاة علم المنطق في القضايا الشرعية مناف لذلك»[1].

وقد أدرج لذلك مثالاً، يبسط فيه موقفه ويبين فيه رأيه في المسألة، مشدداً على ضرورة الفصل ين الأسس المنهجية المنطقية والقضايا الشرعية، والأقرب في التمثيل للمسألة، حديث الرسول ﷺ: « **كُلُّ مُسْكِرٍ خَمْرٌ وَكُلُّ خَمْرٍ حَرَامٌ**»[2]، الذي اعتمده بعض المتحمسين لعلم المنطق في الاستدلال على إعمال أصولهم، وتخريج مسالكهم المنطقية، المتعلقة بالمقدمات والنتائج في القياس المنطقي ومنهج الاستقراء، فقال: «ومن هنا يعلم ما قاله المازري في قوله، عليه الصلاة والسلام: «**كُلُّ مُسْكِرٍ خَمْرٌ وَكُلُّ خَمْرٍ حَرَامٌ**»، قال: فنتيجة هاتين المقدمتين كل مسكر حرام، قال: وقد أراد بعض أهل الأصول أن يمزج هذا بشيء من علم أصحاب المنطق، فيقول: إن أهل المنطق يقولون لا يكون القياس ولا تصح النتيجة إلا بمقدمتين، فقوله « **كُلُّ مُسْكِرٍ خَمْرٌ**» مقدمة لا تنتج بانفرادها شيئاً، وهذا إن اتفق لهذا الأصولي ههنا، وفي موضع أو موضعين في الشريعة، فإنه لا يستمر في سائر أقيستها، ومعظم الأقيسة الفقهية لا يسلك فيها هذا المسلك، ولا يعرف من هذه الجهة، وذلك، أنا لو

(١) الموافقات، ٤/٢٤٩.

(٢) أخرجه مسلم في كتاب الأشربة، باب بيان أن كُلّ مُسكِرٍ خَمْرٌ.

عللنا تحريمه، عليه الصلاة والسلام، التفاضل في البر بأنه مطعوم كما قال الشافعي، لم نقدر أن نعرف هذه العلة إلا ببحث وتقسيم، فإذ عرفناها فللشافعي أن يقول حينئذ: كل سفرجل مطعوم وكل مطعوم ربوي. فتكون النتيجة السفرجل ربوي، قال ولكن هذا لايفيد الشافعي فائدة، لأنه إنما عرف هذا وصحة هذه النتيجة بطريقة أخرى، فلما عرفها من تلك الطريقة أراد أن يضع عبارة يعبر بها عن مذهبه، فجاء بها على هذه الصيغة. قال: ولو جاء بها على صيغة أراد مما يؤدي منه مراده لم يكن لهذه الصيغة مزية عليها. قال وإنما نبهنا على ذلك لما ألفينا بعض المتأخرين صنف كتاباً أراد أن يرد فيها أصول الفقه لأصول علم المنطق»[1].

فكلام المازري هذا ينسجم مع رأي الشاطبي، كما أنه يؤكد أموراً أساسية في هذا الصدد:

فقد يقع توافق واضح بين المقولات المنطقية وغيرها من القضايا الشرعية، وهذا أمر جد وارد في موضع أو موضعين أو أكثر، لكن ذلك أضعف من أن يعتبر في عداد القواعد والمبادئ التي تتلقى بالقبول التام، أو بمثابة امتداد لتلك الأصول الفلسفية والمنطقية واستمراراً لمنهجها، كما يزعم بعض الباحثين[2].

---

(١) الموافقات، ٤/٢٤٩-٢٥٠.

(٢) كثيراً ما تطالعنا كتابات استشراقية تزعم أن مناهج البحث الفلسفي في الإسلام -بل الوحي- ما هي إلا استمرار للفلسفة اليونانية وحكمتها، انظر مثلاً:

- بوزورت، شاخت، تراث الإسلام، كتاب المعرفة، ترجمة مؤنس وإحسان صدقي العمد، مراجعة فؤاد زكريا، ط٢، ١٩٨٨م، ٢/٦٧.
- كوربان، هنري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة نصير مروة، حسين قبيسي، مراجعة وتقديم موسى الصدر، عارف تامر، ط١ (منشورات عويدات، ١٩٩٦م) ص٦٢.

ويذهب بعضٌ آخر إلى أن أثر المنهج الأرسطي على العرب كان مهماً جداً، فقد ساعدهم على بناء العلوم التي تعتمد على الملاحظة[1]، غير أن هذا القول ليس على إطلاقه؛ لأنه لو كان كذلك لتم إسقاط الاستقراء الناقص من مناهج البحث عند مفكري الإسلام، الذي لم يعتبره أرسطو من ضمن القواعد العلمية في معرفة الحقائق، وعليه فإن ورود ذلك التلازم أو التوافق في بعض الحقول العلمية، لا يعني بالضرورة حصولها في كل المواطن؛ لأن الأقيسة الشرعية والكليات الاستقرائية ليست كالأقيسة المنطقية والاستقرائيات المنطقية، لذلك «فقد أدرك مفكرو الإسلام تمام الإدراك أنه لابد من وضع منهج في البحث يخالف المنهج اليوناني، حيث إن هذا المنهج الأخير إنما هو تعبير عن حضارة مختلفة، وتصور حضاري مختلف، ويثبت هذا الحملة العنيفة التي قام بها علماء الاسلام على -منطق يونان- وتاريخ هذه الحملة العنيفة واضح وضوحاً بالغاً في كتابات المسلمين»[2]، وما حصل من توافق أحياناً بين المنهجين في بعض المباحث العلمية لا يستمر بالقوة في سائر الأقيسة، للاختلاف المنهجي بينهما.

---

(١) انظر: Dugat,Gustaf, Histoir Des philosophes Musulmans Et Des Theologiques De(632/1258), Ed, Oriental Press Amesterdam, 1973, P320، بل بالغ رتشارد مالزر إلى حد القول: إن «الفلاسفة المسلمين يعتبرون الفلسفة الإغريقية كخزينة كنز حقيقة الكون» Malzer, Richard, L'evel de Philosophie Islamique, Societe nationale D'edition ET De Diffusion; Alger,Oran P21/22، لمزيد من التفصيل، انظر عبد الحليم محمود، التفكير الفلسفي في الإسلام (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٤٠٢هـ/١٩٨٣م) ص٢٥٣-٢٦٢.

(٢) علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ط٩(دائرة المعارف، ١٩٩٥م) ١/٣٩.

إضافة إلى أن جل مناهج الأقيسة الشرعية لا يتبع فيها هذا السبيل، ولا تعرف أحكامها ونتائجها من نفس الجهة التي يقوم عليها مناهج الفلسفة المنطقية، كما تبين ذلك مع مثال السفرجل وعلاقته بربا التفاضل عند الشافعي.

وإلى هذا المعنى أشار الباجي في رد زعمهم أن القياس لا يصح، ولا يتم من مقدمة واحدة، وأن المقدمة الواحدة قد تنتج، فقال: «وقد زعمت الفلاسفة أن القياس لا يصح ولا يتم من مقدمة واحدة ولا يكون فيها نتيجة، وإنما ينبني القياس من مقدمتين فصاعداً، إحداهما قول القائل «كل حي قادر» والثانية «كل قادر فاعل». والمقدمة عندهم مقال موجب شيئاً لشيء أو سالب شيئاً عن شيء. فالموجب كقولنا كل حي قادر، والسالب كقولنا كل حي ليس بميت. وهذا ليس من القياس بسبيل ولا به تعلق»[1].

وقد احتفظ الشاطبي بنفس الموقف في «الاعتصام»، مفنداً تصوراتهم وتعاملاتهم حيال الأصول الشرعية، معتبراً ذاك تعسفاً في استعمال العقل، بقصد تطويعه وفق مقتضيات أصولهم، فقال: «فأتى الفلاسفة إلى تلك الأصول فلقفوها أو تلقفوا منها، فأرادوا أن يخرجوه عن مقتضى أصولهم، وجعلوا ذلك عقلياً لا شرعياً، وليس الأمر كما زعموا»[2].

بعد تحرير النظر في موقف الشاطبي من الاعتبار المنطقي ضمن القضايا الشرعية، يجدر البحث في الجواب عن سؤالين مهمين:

---

(١) أبو الوليد الباجي، إحكام الفصول في أحكام الأصول، تحقيق عبد المجيد التركي، ط٢ (دار الغرب الإسلامي، ١٤١٥هـ/١٩٩٥م) ٢/٢٣٥؛ انظر أيضاً ابن تيمية، الرد على المنطقيين، تقديم سليمان البدري (بيروت: دار المعرفة) ص١٩٠.

(٢) أبو إسحاق الشاطبي، الاعتصام، عناية مكتب تحقيق التراث، وفهرسة رياض عبد الله عبد الهادي، ط١، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م، ١/٣٢.

- هل موقف الشاطبي سالف البيان، مأخوذ على إطلاقيته، أم تتعلق بـه بعض الاستثناءات العلمية؟

- وما هي حدود الاعتبار المنطقي لبعض المسائل المنهجية عنده؟

- موقف ابن خلدون من المنطق:

أما ابن خلدون فقد صنف المنطق ضمن العلوم الآلية المقصودة لغيرها لا لذاتها، فهو علم مكمل يعتمد عليه في خدمة وإكمال المعرفة بما هو مقصود، وغائي في العلوم والمعارف، وهذا إن استدعت الضرورة استصحابه في البحث والنظر، وكان هذا أهم مؤاخذاته على المشتغلين بعلم المنطق، كفخر الدين الرازي، يقول رحمه الله: «..ثم تكلموا فيما وضعوه من ذلك كلاماً مستبحراً، ونظروا فيه من حيث إنه فن برأسه لا من حيث إنه آلة للعلوم فطال الكلام فيه واتسع، وأول من فعل ذلك الإمام فخر الدين بن الخطيب»(1).

وما فتئ ابن خلدون يحذر من المعرفة المنطقية، وخاصة رديفتها الفلسفية، التي تحدث عنها في إحدى الفصول بالتنبيه على خطرها، لذلك وجب التشهير بها حتى يكون المشتغل بها مدركاً لوجوه ضررها، بل إن هذه العلوم وخاصة المنطق والفلسفة لا جدوى من دراستها؛ لأنها لا تخدم العمران رغم اهتمام الناس بها، يقول، رحمه الله: «هذه العلوم عارضة في العمران، كثيرة في المدن، وضررها في الدين كثير، فوجب أن يصدع بشأنها ويكشف عن المعتقد الحق فيها»(2).

---

(1) المقدمة، ص٥٤٤.
(2) المصدر نفسه، ص ٥٦٦.

لم يتوقف تحسيس ابن خلدون بخطورة الفلسفة والمنطق من جانب أثرهـا على الدين فحسب، بل إن منهجهما العلمي لا يفضي بالـضرورة إلى نتـائج علمية صادقة ويقينية في كل الأحوال، وبالتالي إمكانـات الأخطـاء فيهـا، واحتمالات المغالط بإعمالها واردة بقوة، الأمر الـذي يـستوجب الانفكـاك عنهما، والتخلي عن النظر بهما، يقول: «ومن هنا يتبين أن صناعة المنطق غـير مأمونة الغلط لكثرة ما فيها من الانتزاع، وبعدها عن المحسوس، فإنها تنظـر في المعقولات الثواني؛ ولعل المواد فيها ما يمانع تلك الأحكام، وينافيها عند مراعاة التطبيق اليقيني»[1].

إن هذه الانطباعات الصريحة والواضحة تجعلنا نسـلم بتسجيل موقـف ابن خلدون السلبي لعلم المنطق، والرافض للتعامل مع المقولات الفلسفية وقوانينها.

لكن من جانب آخر، نقف على بعض الإشارات تلطـف مـن موقفـه المناهض، وتوحي بعدم ممانعته في بعض الاعتبـارات، فبعـد أن فنـد كـل الادعاءات الفلسفية والآراء العقلية التي يؤسـس عليهـا المناطقـة مـواقفهم وأفكارهم، لم يتوقف عند مزية تحسب لهم في حصول العلم والمعرفة، إلا ما كان من إشارته إلى ثمرة واحدة حسب تعبيره، وهي فائدة ترتيب الحجج لتحصيل ملكة الصواب والقطع في بعض البراهين، لذلك فهو لا يعارض إعمال بعـض آلياتهم، بشرط حصول ثمرتها.

يقول، رحمه الله: «فهذا العلم كما رأيته غير واف بمقاصدهم التي حوموا عليها، مع ما فيه من مخالفة الشرائع وظواهرها، وليس له فيما علمنا إلا ثمـرة

---

(١) نفسه، ص ٦٠٠.

واحدة، وهي شحذ الذهن في ترتيب الأدلة والحجج لتحصيل ملكة الجودة والصواب في البراهين، وذلك أن نظم المقاييس وتركيبها على وجه الإحكام والإتقان، هو كما شرطوه في صناعتهم المنطقية»[1].

كما أن علم المنطق يتوفر على قوانين ومبادئ في النظر، تنشد الصواب في تسلسل علمي وإتقان من شأنها سلوك الطريق المناسب والتماس الحقيقة في الاستدلال، وإن لم تكن تفي بالقصد والغاية، «فيستولي الناظر فيها بكثرة استعمال البراهين، بشروطها على ملكة الإتقان والصواب في الحجج والاستدلالات؛ لأنها وإن كانت غير وافية بمقصودهم، فهي أصح ما علمناه من قوانين الأنظار، هذه ثمرة هذه الصناعة»[2].

ورغم ذلك كله، فتبقى للمنطق سماته المتفردة التي لا تليق بملكة الإنسان وجبلته الطبيعية، المائلة إلى ما هو بسيط وفطري، يقول ابن خلدون: «فالمنطق إذاً أمر صناعي مساوق للطبيعة الفكرية ومنطبق على صورة فعلها، ولكونه أمراً صناعياً استغني عنه في الأكثر، ولذلك تجد كثيراً من فحول النظار في الخليقة يحصلون على المطالب في العلوم دون صناعة المنطق ولا سيما مع صدق النية والتعرض لرحمة الله»[3].

---

(١) المقدمة، ص٥٧٤.

(٢) المقدمة، ص٥٧٤.

(٣) المصدر نفسه، ص٥٩١.

- شروط الاعتبار المنطقي عند الشاطبي:

يعود الاختيار المنهجي في الاشتغال على بعض قواعد وآليات المنطق عند أبي إسحاق في حقيقته إلى التكامل المنهجي بين أساليب البحث والنظر، لا إلى ارتباط الإمكان المطلق القائم على أساسي الضرورة والكلية. ولذلك نجده لا يمانع في استثمار بعض آليات النظر العقلية، كالاستقراء وإجراء الأمر وفقهاً، وذلك عبر شرطين:

الأول: كونه منهجاً في القطع والعلم: أي لما كان المنهج العقلي أحد المناهج المعتمدة في الاستدلال، وتحصيل اليقين والقطع، فإنه لا ممانعة في استثماره واستخدامه أيضاً في الشرعيات ما دام موافقاً لها، ولا يخرم أصلاً من أصولها، وقد أشار الإمام إلى هذا الأمر بعد إيراده لبعض الاعتراضات على إعمال الأدلة العقلية وفي مقدمتها الاستقراء، فقال: «فإن قيل اقتناص المعاني الكلية من الوقائع الجزئية غير بين من أوجه: أحدهما: أن ذلك إنما ممكن في العقليات لا في الشرعيات، لأن المعاني العقلية بسائط لا تقبل في التركيب، ومتفقة لا تقبل الاختلاف، فيحكم العقل فيها على الشيء بحكم مثله شاهداً وغائباً؛ لأن فرض خلافه محال عنده، بخلاف الوضعيات فإنها لم توضع وضع العقليات، وإلا كانت هي بعينها، فلا تكون وضعية، هذا خلف، وإذا لم توضع وضعها، وإنما وضعت على وفق الاختيار الذي يصح معه التفرقة بين الشيء ومثله، والجمع بين الشيء ونقيضه، لم يصح مع ذلك أن يقتنص فيها معنى كلي عام من معنى جزئي خاص».

فكان رده لهذا الاعتراض، غير ممانع في إعمال ذلك الاستدلال في المجال الشرعي معتبراً «أنه يمكن في الشرعيات إمكانه في العقليات. والدليل على ذلك قطع السلف به في مسائل كثيرة كما تقدم التنبيه عليه، فإذا وقع مثله، فهو

واضح في أن الوضع الاختيـــاري الشرعي مماثل للعقـــلي الاضطراري، لأنهـــم لم يعملوا به حتى فهموه من قصد الشارع»[1].

فيظهر إذن، أن الإمام الشاطبي وضع بعض الضوابط لإمكانيـــة العمـــل بالدليل العقلي في الموارد الشرعية، ومنها:

- حصول القطع به في كثير من المسائل الشرعية.
- اعتماد السلف له في تخريجاتهم الفقهية واجتهاداتهم الأصولية.
- استثماره فيما كان موافقاً للفهم من قصد الشارع.

الثاني: تركيباً على السمع وتحقيقاً للمناط: لا يمكن للاعتبار المنطقـــي أن يكون لدى الإمام الشاطبي على سبيل الابتداء والاستقلال في استثماره، بـــل يمكن توظيف أدلته وآلياته العقلية وفقاً لتصور تركيبي على الأصول الـــسمعية، أو إسنادي في الوصول إلى العلم أو تحقيقاً لمناطها، لكونها غير مناسبة للنظر في الأمور الشرعية بذاتها الكلية. وتلك هي دعوة الإمام الغزالي لطالب العلم «أن لا يدع فناً من فنون العلم ونوعاً من أنواعه إلا وينظر فيه نظراً يطلع به علـــى غايته ومقصده وطريقته»[2]، فكل آلية عقلية كانت أو منطقية، تخدم الهـــدف والمقصد الشرعي لا حرج في استثمارها ما دامت غايتها نبيلة وعلمية مناســـبة للأصول الشرعية، وهذا ما يفسر اشتغال أبي حامد على آليات المنطـــق لـــرد القضايا والتفسيرات المنطقية[3].

---

(١) الموافقات، ٣/٢٢٣.

(٢) أبو حـــامد الغزالي، ميزان العمل، كتب هوامشه أحمد شمس الدين، ط١ (بيـــروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٩هـ/١٩٨٩م) ص١٣٣.

(٣) ينظر مجمـــل فلسفة أبي حـــامد في: عمر فروخ، تاريخ الفـــكر العربي إلى أيـــام ابن خلدون، ط٤ (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٣م) ص٤٩٢-٤٩٣.

وقد أكد الإمام الشاطبي تصوره هذا في إحدى مقدماته قائلاً: «الأدلة العقلية إذا استعملت في هذا العلم فإنما تستعمل مركبة على الأدلة السمعية، أو مُعينَة في طريقها، ومحقِّقة لمناطها، أو ما أشبه ذلك، لا مستقلة بالدلالة؛ لأن النظر فيها نظرٌ في أمر شرعي، والعقل ليس بشارع، وهذا مبين في علم الكلام»[1].

ومن أهم ما يقصده بالأدلة العقلية في هذا المجال، دليل الاستقراء المستعمل حين ينعدم الدليل القطعي في النقد والاستدلال، يقول: «إنما الأدلة المعتبرة هنا المستقرأة من جملة أدلة ظنية تضافرت على معنى واحد حتى أفادت فيه القطع...»[2].

وبذلك يتضح أنه رغم الموقف المبدئي للإمام الشاطبي من المنطق والفلسفة، فإنه لا يرى مانعاً من تعضيد الاستدلال وتقويته بأدلة عقلية لها سمات المنطقية والاعتبار العقلي، بالإضافة إلى الأصل النقلي، وهذا المذهب لا يقدح في كلية الموقف الثابت[3].

٢- شروط الاعتبار المنطقي عند ابن خلدون:

الذي يظهر من خلال تتبع مواقف الرجلين أن العلامة ابن خلدون أكثر تحفظاً على سبيل الاحتياط في التعامل مع الآليات المنطقية وتفاصيلها، وإن لم يمانعا، كلاهما، من استثمارها بالشكل الذي يخدم العلوم المقصودة في غاياتها، وتتمثل أهم تجليات تحفظ ابن خلدون في اشتراطه المتراكم لعدد من الضوابط، منها:

- **الامتلاء من الشرعيات**: إن كان لابد من النظر في آليات علم المنطق ومن ثم استثمارها في الاستدلالات العلمية والاشتغال عليها في البيان

---

(١) الموافقات، ١/٢٣.

(٢) الموافقات، ١/٢٣.

(٣) تميم الحلواني، الإمام الشاطبي والخصائص العامة لفكره، مجلة دار الحديث الحسنية، ع١٣، ١٤١٧هـ/١٩٩٦م، ص٢٨٥.

والإيضاح، فينبغي على المقبل عليها أن يكون رياناً من علوم الشريعة ابتـداء، ومطلعاً على مطالب التفسير والفقه وما ارتبط بهما من علـوم الملـة، وذلك ما يقصده الشاطبي بشرط التركيب على السمع وتحقيقاً للمناط حـتى يكـون حفظاً وصوناً له، يقول ابن خلدون: «وليكن نظر من ينظر فيها بعد الامـتلاء من الشرعيات والإطلاع على التفسير والفقه، ولا يكبن أحد عليها وهو خلـو من علوم الملة، فقلّ أن يسلم لذلك من معاطبها»[1].

– **آلية المنطق**: يصنف علم المنطـق عند ابن خـلدون ضمن العلوم الآلية أو الوسائل الخادمة للعلوم الغائية المؤثرة في العمران، لذلك فإن درجة الاحتفاظ بتوسعة الكلام فيها وتفريع مسائلها وتدقيق النظر فيها يـوحي بالتقـصيد إلى غائيتها، وهذا أمر لا يليق، مما يتطلب الاقتصار في النظر فيها على بعدها الآلي الوسيلي فقط، يقول: «وأما العلوم التي هي آلة لغيرها مثل العربية والمنطق وأمثالها فلا ينبغي أن ينظر فيهـا إلا من حيث هي آلة لذلك الغير فقط، ولا يوسـع فيها الكلام، ولا تفرع المسائل؛ لأن ذلك مخرج لها عن المقصود، إذ المقصـود منها ما هي آلة له لا غير»[2]، ثم لأن إطالة النظر فيها كذلك ملهاة عن غيرها، «وربما يكون ذلك عائقاً عن تحصيل العلوم المقصودة بالذات، لطول وسائلها، مع أن شأنها أهم والعمر يقصر عن تحصيل الجميع على هذه الصورة»[3].

– **عدم الاستبحار فيها**: من شروط الاشتغـال المنطـقي كذلك عنـد ابن خلدون تعلم واقتناص المآخذ الموفية بالغرض في البيان والاستدلال، في باقي العلوم المحسوبة على خدمة العمران البشري، دون تعميق النظر في تفاصيلها التي

---

(١) المقدمة، ص ٥٧٤.
(٢) المقدمة، ص ٥٩٣.
(٣) المصدر نفسه، ص ٥٩٣.

تنأى بصاحبه إلى ما هو أبعد عن الغاية والمقصد، لذلك نجده بعـــد توصـــيف المنطق ووضعه في الحال المناسب للعمران البشري، يؤكد ضرورة هذا الحسبان، قائلاً: «يجب على المعلمين لهذه العلوم الآلية أن لا يستبحروا في شأنها، وينبهوا المتعلم على الغرض منها، ويقفوا به عنده، فمن نـــزعت به همته بعد ذلـــك إلى شيء من التوغل فليرق له ما شـــاء من المراقي، صعبـــاً أو سهلاً، وكل ميسر لما خلق له»[1]. ويقول ابن تيمية، رحمه الله، في هذا الشان: «وهـــذا موجـــود بالاستقراء: أن من حسن الظن بالمنطق وأهله إن لم يكن له مادة من دين وعقل يستفيد بها الحق الذي ينتفع به، وإلا فسد عقله ودينه»[2].

– **التحرز من المعاطب:** بالنظر إلى ما يفضي إليه كذلك مـــن مـــزلات ومعاطب، ينبغي التفطن لذلك مع التسلح بما يكفي من وسائل وآليات تجنبـــه الوقوع فيها، لذلك لا غنى للمطلع على علم المنطق والفلسفة والمقدم عليهما من التحرز والاحتياط: «...مع الإطلاع على مذاهب أهل العلم وآرائهم ومضارها ما علمت، فليكن الناظر فيها متحرزاً جهده من معاطبها، وليكن نظر من ينظر فيها بعد الامتلاء من الشرعيات والإطلاع على التفسير والفقه، ولا يكبن أحد عليها وهو خلو من علوم الملة، فقلّ أن يسلم لذلك من معاطبـــها»[3]؛ «فـــإذا ابتليت بمثل ذلك وعرض لك ارتباك في فهمك أو تشغيب بالشبهات في ذهنك فاطرح ذلك، وانتبذ حجب الألفاظ وعوائق الشبهات، واترك الأمر الـــصناعي جملة، واخلص إلى فضاء الفكر الطبيعي الذي فطرت عليه»[4].

---

(١) نفسه، ص ٥٩٣-٥٩٤.
(٢) ابن تيمية، نقض المنطق، تحقيق وتصحيح محمد بن عبد الرزاق حمزة، سليمان عبد الرحمن الصنيع، محمد حامد الفقي (بيروت: المكتبة العلمية، ١٣٧٠هـ/١٩٥١م) ص٢٠٩.
(٣) المقدمة، ص ٥٧٤.
(٤) المصدر نفسه، ص٥٩٢.

- الاستثمار المنطقي بين الشاطبي وابن خلدون:

لقد انعكس الموقف المختلف للإمام والعلامة من المنطق على الإعمال الإجرائي لقواعده في كتاباتهم العلمية، وهذا ما تبين من خلال هذا المبحث التطبيقي الذي سيتم فيه تنزيل تلك القواعد ومساحات استخدامها على علمي أصول الشريعة وأصول التاريخ العمراني.

١ - الاستقراء:

الاستقراء كما عرفه أرسطو هو «حكم على الجنس لوجود ذلك الحكم في جميع أنواعه، مثال ذلك الجسم إما حيوان أو إنسان أو جماد، وكل واحد من هذه الأقسام متحيز فينتج عن ذلك أن كل جسم متحيز»(١)، وقال ابن سينا: «الاستقراء هو كل كلي لوجود ذلك الحكم في جزئيات ذلك الكلي، إما كلها وهو الاستقراء التام، وإما أكثرها وهو الاستقراء المشهور»(٢)، وعليه فهو يعمل على ربط النتائج بالأسباب، وذلك بتحديد القوانين التي تضبط هذه الظواهر وبنياتها الداخلية والمخطط النظري الذي يساعدنا على تمهيدها(٣).

---

(١) انظر جميل صليبا، المعجم الفلسفي (بيروت: الشركة العامة للكتاب، ١٤١٤هـ/١٩٨٥م) ١/٧٢.

(٢) ابن سينا، النجاة والحكمة المنطقية والفلسفة الإلهية، تحقيق ماجد فخري، ط١ (بيروت: منشورات دار الآفاق الجديدة، ١٤٠٥هـ/١٩٨٦م) ص٩٣؛ انظر أيضاً: ابن سينا، أبوعلي، الإشارات والتنبيهات، مع شرح نصير الطوسي، تحقيق سليمان دنيا (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٠م) ١/٤١٨؛ أبو حامد، الغزالي، معيار العلم في المنطق، ط٢ (بيروت: دار الأندلس، ١٩٧٨م) ص١١٥؛ الخوارزمي، مفاتيح العلوم (القاهرة: ١٣٤٢هـ) ص٩١؛ الجرجاني، علي، التعريفات، تحقيق عبد المنعم الحفني، دار الرشاد، ص٧٢.

(٣) انظر: Poirier, Rene, Remarques Sur La Probabilite Des Induction ,Paris, Librairie Philosophique, 1931, P35

والاستقراء بالمعنى الذي استثمره الشاطبي: هو «تصفح جزئيات ذلك المعنى ليثبت من جهتها حكم عام، إما قطعي وإما ظني، وهو أمر مسلم عند أهل العلوم العقلية والنقلية، فإذا تم الاستقراء حكم به في كل حكم تقدر»[1]، وبذلك «يمكننا الانتقال من معرفة الوقائع إلى القوانين التي تخضع لها»[2]، كما نستدل به على ما نعرفه حقيقة في حالة أو حالات جزئية ليصبح حقيقة في كل الحالات المشابهة للأولى من خلال بعض العلاقات المسوغة لهذا التشابه[3].

أ- حضور النظر الاستقرائي:

تعتبر قاعدة الاستقراء إحدى الدعائم الكبرى التي قام عليها العمران الأصولي عند الشاطبي، وكذا التاريخي عند ابن خلدون، بحسبانها الأنسب في البحث والأجدى في الوصول إلى النتائج المرجوة من حيث القطع والعلمية أو الصدق والصواب.

أما بالنسبة لأبي إسحاق فاعتماده على الاستقراء أوضح من أن يستدل عليه، وهو الذي يذكر غير ما مرة أن دليله على مسائله الاستقراء، كقوله: «والثالث أن الاستقراء دل على أن...»[4]، «وهذا النظر يعضده الاستقراء

---

(١) الموافقات، ٣/٢٢١.

(٢) j.lachelier,du fondement de l induction et outres texts.ed, fayarrd, 1992. p9.
وانظر أيضاً:
Jacques francau, La Pensee Scientifique, Ed,Labor, Bruxelles, 1968. P54

(٣) انظر:
Mill, Stuart ,Systeme De Logique, Paris ,Librairie Philosophique..Pierre Mardage, Ed 1988, P324

(٤) الموافقات، ٤/١٢.

أيضاً...»[1]، «هذا الأصل وجد منه بالاستقراء جمل»[2]، «أولها الاستقراء...»[3]، «...منها الاستقراء...»[4].

إن المتأمل في فلسفة البحث والنظر الأصوليين عند الإمام الشاطبي من خلال كتاباته، سيتضح له بجلاء، أنها قائمة في أساسها على بعد منهجي صرف، يرسم من خلاله المعالم الكبرى لأي معرفة علمية تخص جانب العلوم الشرعية، حتى ليجعل القارئ يقطع بأن الإمام يروم تأسيساً لمنهج جديد، ولطريقة غير مألوفة عند ذوي أهل الاختصاص الأصولي، وهذا ما نلحظه في استثماره للمنهج الاستقرائي، الذي غطى جل أو أغلب المباحث الأصولية من حيث الاستدلال عليها والبيان فيها.

وهذا المنزع الاستقرائي أكده منذ البداية باعتباره المسلك المعتمد في دراسته النقدية والتحليلية، فقال: «ولما بدأ من مكنون السر ما بدا، ووفق الله الكريم لما شاء منه وهدى، لم أزل أقيد من أو ابده، وأضم من شوارده تفاصيل وجملاً، وأسوق من شواهده في مصادر الحكم وموارده مبيناً لا مجملاً، معتمداً على الاستقراءات الكلية غير مقتصر على الأفراد الجزئية، ومبيناً أصولها النقلية بأطراف من القضايا العقلية حسبما أعطته الاستطاعة والمنة في بيان مقاصد الكتاب والسنة»[5].

---

(١) المصدر نفسه، ٣/١١٣.
(٢) الموافقات، ٣/١٠٢.
(٣) الموافقات، ٢/٢٣٢.
(٤) الموافقات، ٢/٢٢٨.
(٥) الموافقات، ١/١٦.

أما فيما يخص ابن خلدون فإن طبيعة الاختصاص التاريخي من تواتر الأحداث وكثرتها عبر أزمنة متكررة يستدعي ضرورة استحضار البعد الاستقرائي والتواتري في قراءة الأحداث وتعليلها، والكشف عن أسباب وقوعها، يقول: «ولما طالعت كتب القوم وسبرت غور الأمس واليوم نبهت عين القريحة من سنة الغفلة والنوم وسمت التصنيف من نفسي وأنا المفلس أحسن السؤم فأنشات في التاريخ كتاباً رفعت به عن أحوال الناشئة من الأجيال حجاباً، وفصلته في الأخبار والاعتبار باباً باباً، وأبديت فيه لأولية الدول والعمران عللاً وأسباباً»[1].

وليس في إمكان ابن خلدون إدراك تلك العلل والأسباب المؤثرة في العمران البشري إلا بتتبع الأحداث واستقرائها والاعتبار بها باباً باباً، كما أن استخلاصه لتلك الكليات الكبرى والفوائد العامة ومن تم الاستدلال عليها بالجزئيات الواقعية لدليل واضح على اشتغاله الاستقرائي البين.

ب- أسس استثمار الاستقراء:

إذا ثبت حاجة إعمال الدليل الاستقرائي عند الإمام الشاطبي والعلامة ابن خلدون، فإن إعماله في الدراسة والبيان سوغته أسس علمية.

الأساس الأول: القطعية والصدقية:

إن الاستدلال على القطعي من المسائل لا يمكن أن يكون إلا قطعياً، لإثبات قطعيته وإفادته اليقين، والدليل الظني لا يقوى على الاحتجاج في مثل هذه المسائل، وهذه قاعدة مسلمة عند أهل العلوم العقلية والنقلية، لأهميتها الكبرى في

(١) المقدمة، ص ٦.

البيان والإثبات، وهي من المستندات الرئيسة عند الشاطبي في تسويغ العمل بدليل الاستقراء، كما أنه أسس عليها منهجه في تقرير القضايا الشرعية الكبرى.

كذلك نجـــده منذ البداية يحاول ربط دليل الاســتقراء بالتواتر المعنـــوي -كما سبق- لإضفاء شرعية القطع على الاستقراء الناقص بالأساس، معتمداً في ذلك على مبدأ الاستحالة المنطقية المشتركة بين التواتر والاستقراء، كما أشـــار إلى ذلك يونس صوالحي بقوله: «ومن هنا تظهر قيمة التسوية التي تحدث عنها الشاطبي، إذ أن قطعية المتواتر المعنوي مبنية على أساس منطقي هـــو اســتحالة التواطؤ على الكذب في نقل الخبر، وهو ما جعله يلجأ إلى عملية قياسية جعـــل فيها التواتر المعنوي الحد الأكبر والاستقراء الناقص الحد الأصغر، والاســتحالة المنطقية العلة المشتركة، وإفادة الاستقراء الناقص للعلم القطعي النتيجة»[1].

ومن جهة أخرى يرى الإمام الشاطبي أن منهج الاستدلال علـــى كـــون الشارع يقصد من تشريعه حفظ القواعد الـــثلاث (الـــضرورية، والحاجيـــة، والتحسينية)، ينبغي أن يتسم بإفادة القطع والعلم، لأنه بصدد إثبـــات أصـــول شرعية ورودها قطعي في الشريعة، وهذا المراد لم يظفر بحقيقته في أي دليل من الأدلة الشرعية المعروفة بالقطع، ولكنه وجد دليل الاستقراء المفيد للقطع أليقها في هذا الباب وأنسب، يقول: «كون الشارع قاصداً للمحافظة على القواعـــد الثلاث: الضرورية والحاجية والتحسينية، لا بد عليه من دليل يـــستند إليـــه في ذلك، إما أن يكون دليلاً ظنياً أو قطعياً، وكونه ظنياً باطل، مع أنه أصل مـــن

---

(١) يونس صوالحي، الاستقراء في مناهج النظر الإسلامي، نموذج الإمام الشاطبي، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ع٤، ذو القعدة ١٤١٦هـــ، أبريـــل ١٩٩٦م، ص٦٩.

أصول الشريعة، بل هو أصل أصولها، وأصول الشريعة قطعية، حسبما تبين في موضعه، فأصول أصولها أولى أن تكون قطعية»[1].

إن استقراء النصوص الفرعية بهذا المعنى العقلي المنطقي المركب على الأدلة السمعية النقلية، أمر مقبول شرعاً؛ لأنه يعين على سلوك الطريق الموصل إلى القطع في الكليات الشرعية، ذلك أن «العلم بها مستفاد من الاستقراء العام الناظم لأشتات أفرادها، حتى تصير في العقل مجموعة كليات مطردة عامة ثابتة غير زائلة ولا متبدلة، وحاكمة غير محكوم عليها، وهذه خواص الكليات العقليات. وأيضاً فإن الكليات العقلية مقتبسة من الوجود، وهو أمر وضعي، لا عقلي، فاستوت مع الكليات الشرعية بهذا الاعتبار، وارتفع الفرق بينهما»[2].

إن من أهم غايات التتبع والاقتفاء لأثر الأخبار والأحداث عبر التاريخ هو التيقن والتبين من مدى صدق حدوثها في الوجود، وإمكان صحتها في الورود، وهو أحد أهم الأسس التي أقام عليها ابن خلدون نزوع إعماله إلى منهج الاستقراء؛ لأنه السبيل الوحيد الذي يملكه المؤرخ وعالم التاريخ للوصول إلى الحقائق، كما أنه الأهم في ذلك، وعليه «فالقانون في تمييز الحق من الباطل في الأخبار بالإمكان والاستحالة أن ننظر في الاجتماع البشري الذي هو العمران، ونميز ما يلحقه من الأحوال لذاته، وبمقتضى طبعه، وما يكون عارضاً لا يعتد به، وما لا يمكن أن يعرض له، وإذا فعلنا ذلك كان ذلك لنا قانوناً في تمييز الحق من الباطل في الأخبار والصدق من الكذب بوجه برهاني لا مدخل للشك فيه»[3].

---

(١) الموافقات، ٣٧/٢.

(٢) الموافقات، ٥٤/١.

(٣) المصدر نفسه، ص٤١.

الأساس الثاني: التفرد الدلالي ببرهان الخلف:

يقوم النظر الاستقرائي عند الشاطبي على مبدأ نمط التلازم، كما سماه الغزالي، وهو المعروف ببرهان الخلف[1] عند أهل المنطق، أو ما يسمى بالقياس الاستثنائي، ويقصد به إثبات المراد والمطلوب بنفي وإبطال نقيضه، قال الشيخ زين الدين الشاوي: «هو الذي يثبت حقيقة المطلوب ببطلان نقيضه، والحق لا يخرج عن الشيء ونقيضه، فإذا بطل النقيض تعين المطلوب»[2].

وقد وظف الإمام دليل الاستقراء في منهجه النقدي بالاعتماد على هذا المبدأ في أكثر من مناسبة[3]، فأراد إثبات الاستدلال بمنهج الاستقراء، بمحاولة رد وإبطال الاستدلال بالدليل المنفرد؛ لأنه ظني لا يرقى إلى القطع، الذي تفيده مجموع الأدلة على سبيل الاستقراء.

وهذه القاعدة المنطقية توظف كثيراً في الفلسفة، باعتبارها استدلالاً استنباطياً، ولا يقتضي ذلك أي اتفاق على شرط مسبق، ذلك أن الاستحالة التي تنتج عنه بديهية تماماً[4]، «وغالباً ما يستخدم هذه الصورة من البرهان

---

(١) انظر يونس صوالحي، الاستقراء في مناهج النظر الإسلامي، مرجع سابق، ص٧١.

(٢) البصائر النصيرية، في علم المنطق، تحقيق العلامة محمد عبده، ص١٩٤.

(٣) انظر عبد المجيد التركي، الشاطبي والاجتهاد التشريعي المعاصر، مجلة الاجتهاد، دار الاجتهاد، بيروت، ع٨، س٢، صيف١٩٩٠م/١٤١١هـ، ص٢٤٣.

(٤) انظر Kalinowski, L'inpossible Metaphisique,Paris, Beaushesne P181، عن المناهج الفلسفية، الطاهر واعزيز، ص١٢٣.

لدحض دعاوى الخصم»[1]، وهذا ما قام به الإمام لما راح يبرهن على ثبوت القطع في أصول الفقه، فقال: «إنه لو جاز جعل الظن أصلاً في أصول الفقه لجاز جعله أصلاً في أصول الدين، وليس كذلك باتفاق فكذلك هنا؛ لأن نسبة أصول الفقه من الشريعة كنسبة أصول الدين»[2].

وبنفس الطريقة عالج مسألة إثبات كليات الشريعة الخمس، الدين والنفس والعقل والنسل والمال، حيث مهد لاستخدام منهج استقراء الأدلة في مجموعها، وتتبعها ليجعل منها دليلاً قطعياً قوياً صالحاً للاحتجاج. وأشار إلى أنه «..لو استندت إلى أصل معين لوجب تعيينه وأن يرجع أهل الإجماع إليه، وليس كذلك؛ لأن كل واحد منها بانفراده ظني، ولأنه كما لا يتعين في التواتر المعنوي أو غيره أن يكون المفيد للعلم خبر واحد دون سائر الأخبار، كذلك لا يتعين هنا لاستواء جميع الأدلة في إفادة الظن على فرض الانفراد..»[3].

فالاستناد إلى الأدلة في مفرداتها، مسألة لا تهدي إلا إلى حصول علم ظني لا يعتمد في القضايا الشرعية القطعية، كما أنه استدلال مخالف للأصول العقلية والمنطقية أيضاً، فيتحتم اللجوء إلى استقراء مجموع تلك الأدلة الظنية لتثبت بتضافرها كلية قطعية.

وعلى الرغم من ملاحظاته على برهان الخلف الذي يعتبره قائماً في أساسه على مقدمات قد تكون باطلة، إلا أن حصول العلم بالمطلوب مستفاد من خلال

---

(١) انظر: سالمون، ويزلي، المنطق، ترجمة جلال محمد موسى، ط١ (القاهرة: دار الكتاب المصري، ١٩٧٦م) ص٥٤.

(٢) الموافقات، ١/٢٠.

(٣) نفس المصدر، ١/٢٦.

البناء عليها، وهذه أحد الحدود المرسومة عند الشاطبي في الاعتبار المنهجي لآليات علم المنطق. وقد أقر بهذا الأمر، عقب رده على اعتراض يقدح في مدى حصول العلم للمجتهد مع جهله بالمقدمات التي يبني عليها، فقال: «فلا يقال إن المجتهد إذا لم يكن عالماً بالمقدمات التي يبني عليها لا يحصل له العلم بصحة اجتهاده، لأنا نقول: بل يحصل له العلم بذلك، لأنه مبني على فرض صحة تلك المقـــدمات، وبرهان الخلف مبني على مقدمات باطلة في نفس الأمر، تفرض صحيحة فيبنى عليها، فيفيد البناء عليها العلم المطلوب، فمسألتنا كذلك»[1].

وفي ظل غياب الأدلة الوافية بالقطع في الأخبار والصحة في إمكان حدوثها، لا يليق بابن خلدون غير اعتماد المنهج السليم وهو اعتماد الاستقراء، ولو كان بالإمكان حضور منهج آخر أو دليل مغاير بمقدوره إنجاز المرغوب في الاستدلال لاشتغل عليه ابن خلدون، لكن انعدامه وغيابه في الضرورة استدعى استحضار الاستقراء، وكأن لسان حال منطق ابن خلدون يقول: بلوغ الصدق والصحة في وقوع الأحداث التاريخية وما يتعلق بها إما أن يكون بدليلٍ صادق يقيني صحيح أو بدليل كاذب ظني خاطئ، ولما كان الثاني غير جائز ولا جواز له في الإمكان بقي لزوم الأول، ثم إن الأول إما أن يستند فيه إلى دليل متعين واضــح مشهور لا يأتيه الشك من بين وروده ولا من خلف دلالته، أو إلى دليل يتــألف مــن مجموع أدلة ووقــائع ظنية تفيــد في معناها الكلي جواز الوقوع وتجتمع على اليقين، ولما انعدم الأول تبقى المنهج القويم في الإفادة الراجحة من الطريق الثاني.

---

(١) المصدر نفسه، ٤/٨٠.

الأساس الثالث: الأنسبية:

إن هذه الأهمية المنهجية التي أوليت لدليل الاستقراء من قبل الإمام الشاطبي، لم تكن من قبيل الاستكمال في النظر، والاستحسان في البحث، بل تحكمها حاجات ملحة وضرورات أساسية في التحقيق الأصولي لعدة مسائل، اعتبرها الإمام من أخطر مسائل الفقه والأصول، هذا فضلاً عن كونها مؤسسة على دعائم وأسس شرعية ومنطقية، كما سبقت الإشارة إلى ذلك.

قد يجوز القول: إن ما أسس عليه دليل الاستقراء من دعائم علمية كافية في تسويغ إعمال دليل الاستقراء، لكن ذلك لا يكفي في استثماره عند كل مسألة؛ لأن من المسائل ما لا تشفع فيها تمامية الاستقراء، ولا يحرر النزاع فيها أصل الاستقراء ابتداء، أو قد يستغنى عنه في حضور دليل قطعي آخر ووجوده.. وتبدو أهمية الاستقراء المنهجية الباعثة على استثماره، في غياب الدليل القطعي لتحرير النزاع في بعض الإشكالات الأصولية. ولنا في المسألة التاسعة من كتاب «المقاصد» خير مثال على ذلك، فهو يوضح المسلك الذي اتبعه الإمام الشاطبي في تسويغ العمل بدليل الاستقراء، باعتباره المنهج الأهم والأسلم في تحقيق المعرفة القطعية.

ولكي يثبت قصد الشارع المحافظة على القواعد الثلاث، الضرورية والحاجية والتحسينية، يحتاج الإمام إلى دليل مناسب يقطع به في المسألة، لأن الأمر له أهميته القصوى، وسيترتب عنه فروع فقهية وأصولية أخرى، لذلك نجده قد أكد منذ البداية ضرورة وجود دليل يستند إليه، فلما بحث في كل

الأدلة، النقلية منها والعقلية، ليلتمس مسلكاً في خدمة الموضوع، لم يظفر بذلك فيها، فقرر في نهاية المطاف أن دليل المسألة ثابت بالاستقراء[1].

وروح الأنسبية نفسها اعتبرها ابن خلدون في اشتغاله على الاستقراء؛ لأن طبيعة العلم المخصوص تتطلب النظر في صفحات التاريخ بأحداثه ووقائعه، واقتفاء جزئياتها، للبحث في صدقها وصحتها لاستخلاص كليات تؤسس لعلم العمران البشري، وهذه العلمية لن يجدها ابن خلدون إلا في منهج الاستقراء، لكونه محور قيمة الأنسبية ومركزها في ذلك، وعلى سبيل التمثيل، يمكن سرد هذا النص الذي يوضح فيه اشتغاله على منهج الاستقراء في فهم بعض الخصوصيات الإنسانية عبر التاريخ البشري، ولا يمكن إدراك ذلك إلا باستقراء حالات كثيرة، من ذلك ما خلص إليه بتتبع أحوال المتعلمين وأثر الشدة عليهم في تشكيل طباعهم، في فصل سماه: «في أن الشدة على المتعلمين مضرة بهم» يقول، رحمه الله: «وهكذا وقع لكل أمة حصلت في قبضة القهر، ونال منها العسف، واعتبره في كل من يملك أمره عليه، ولا تكون الملكة الكافلة له رفيقة به؛ وتجد ذلك فيهم استقراء»[2].

٢- القياس:

يحضر القياس بشكل قوي باعتباره أداة يستعان بها في البيان، والاستدلال على المطالب المختصة عند أبي إسحاق، ويظهر ذلك مثلاً في استدلاله على الحجية القطعية لدليل الاستقراء في الكشف عن المقاصد الكلية، ليتحصل له

---

(١) الموافقات، ٣٩/١.

(٢) المقدمة، ٥٩٧.

القطع في المسألة بشكل مناسب ومجدي، لذلك انتبه إلى دليل الاستقراء قياساً على المعرفة التواترية في الخبر، فإذا كان التواتر يفيد القطع في الأخبار، فإن الاستقراء اللفظي والمعنوي للنصوص والجزئيات له نفس الإفادة لاتحادهما في نفس علة الإعمال، وهي إنتاج المعرفة القطعية، يقول الشاطبي: «وعلى هذا السبيل أفاد خبر التواتر العلم، إذ لو اعتبر فيه آحاد المخبرين لكان إخبار كل واحد منهم على فرض عدالته مفيداً للظن، فلا يكون اجتماعهم يعود بزيادة على إفادة الظن، لكن للاجتماع خاصية ليست للافتراق، فخبر واحد مفيد للظن مثلاً فإذا انضاف إليه آخر قوي الظن، وهكذا خبر آخر وآخر، حتى يحصل بالجميع القطع، الذي لا يحتمل النقيض، فكذلك هذا إذ لا فرق بينهما من جهة إفادة العلم بالمعنى الذي تضمنته الأخبار»[1].

وقال أيضاً: «فإذا حصل من استقراء أدلة المسألة مجموع يفيد العلم، فهو الدليل المطلوب، وهو شبيه بالتواتر المعنوي، بل هو كالعلم بشجاعة علي، رضي الله عنه، ووجود حاتم المستفاد من كثرة الوقائع المنقولة عنهما»[2].

وفي نفس السياق ينتقد الأصوليين الذين تهاونوا في الأخذ بدليل الاستقراء، حتى يقطعوا ببعض الأدلة الأصولية كالإجماع مثلاً، ولو قاسوا استقراء النصوص الدالة على قطعية المعنى وصحته، على احتجاجهم بالتواتر المعنوي في القطع بالأخبار لحصل لهم القطع في حجية الإجماع، بناء على ذلك التشابه المسلكي، فقال منبهاً: «وقد أدى عدم الالتفات إلى هذا الأصل وما قبله إلى أن ذهب بعض

---

(١) الموافقات، ١/٣٩-٤٠.
(٢) الموافقات، ١/٢٤.

الأصوليين إلى أن كون الإجماع حجة ظني لا قطعي؛ إذ لم يجد في آحاد الأدلة بانفرادها ما يفيده القطع، فأداه ذلك إلى مخالفة من قبله من الأمة ومن بعده»[1].

ومن القياس المنطقي الواضح والجلي في الاستعمال ما استهل به إحدى المسائل الكبرى من كتاب «المقاصد»؛ حيث قرر على طريقة المناطقة الكبار المتمرسين قائلاً: «كل من ابتغى في تكاليف الشريعة غير ما شرعت له فقد ناقض الشريعة، وكل من ناقضها فعمله في المناقضة باطل، فمن ابتغى في التكاليف ما لم تشرع له فعمله باطل»[2].

وتقسيمها البرهاني بحسب المسالك المنطقية، يكون على الصورة الآتية:

كل مناقض للشريعة............ عمله باطل........ مقدمة صغرى

المبتغي في تكاليفها غير مقاصدها...... مناقض للشريعة.... مقدمة كبرى

المبتغي في تكاليفها غير مقاصدها........ عمله باطل .... نتيجة.

والقياس عند ابن خلدون أحد الأدوات الأساسية في النظر التاريخي والاعتبار العمراني، فما دام علو اهتمامه واشتغاله على الاستقراء، فإنه لا ينفك عن استخدام القياس واستثماره أيضاً، وهو الذي وجه انتقاده للمؤرخين الأثبات الذين وقعوا في مغالط ومزلات بناء على إغفالهم القياس والاعتبار، يقول: «فقد زلت أقدام كثير من الأثبات والمؤرخين الحفاظ في مثل هذه الأحاديث والآراء، وعلقت أفكارهم، ونقلها عنهم الكافة من ضعفة النظر والغفلة عن القياس»[3].

---

(١) الموافقات، ١/٢٨.

(٢) الموافقات، ٢/٢٥٢.

(٣) المقدمة، ص ٣١.

وإغفال الاستناد إلى القياس من قبل المؤرخين في رواياهم يوقعهم في المغالط لا محالة؛ «لأن الأخبار إذا اعتمد فيها على مجرد النقل و لم تحكم أصول العادة وقواعد السياسة وطبيعة العمران والأحوال في الاجتماع الإنساني ولا قيس الغائب منها بالشاهد والحاضر بالذاهب فربما لم يؤمن فيها من العثور ومزلة القدم والحيد عن جادة الصدق»[1]. كما أن علم التاريخ من حيث خصائصه الخلدونية نظر (فكر عقلي) وتحقيق (بحث عن الحقيقة) وتعليل، بحث عن علل وأسباب تفسر ما يحدث داخل الحياة البشرية (العلة مبدأ يضعه العقل لفهم ما يوجد)[2] وبداية لأجراء القياسات الممكنة والجائزة.

٣- التجربة:

لقد استدل أبو إسحاق بقاعدة التجربة في مناسبات عديدة، باعتبارها خطوة استقرائية، ومسلكاً برهانياً في تقرير القواعد والقطع بالكليات، ففي دراسته مسألة كلية القرآن وبيانه لكل شيء، يبحث مستقرئاً الدلالة القرآنية والحديثية والأثرية، ثم يستكمل استدلاله بما ثبت بالتجربة عند العلماء، الذين ما أن لجؤوا إليه إلا وجدوا ضالتهم، فقال: «ومنها التجربة، وهو أنه لا أحد من العلماء لجأ إلى القرآن في مسألة، إلا ووجد لها فيه أصلاً، وأقرب الطوائف من إعواز المسائل النازلة أهل الظواهر الذين ينكرون القياس، و لم يثبت عنهم أنهم عجزوا عن الدليل في مسألة من المسائل»[3].

---

(١) المقدمة، ص ١٠.

(٢) عبد الحق منصف، المعقولية التاريخية ونقد الحكاية عند ابن خلدون، مجلة عالم الفكر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، المجلد٣٧، يوليو- سبتمبر ٢٠٠٨م، ص٧٢.

(٣) الموافقات، ٣/٢٧٧.

ورداً على اعتراض ورد على مسألة «العلم المعتبر شرعاً ما بعث على العمـــل المانع صاحبه من اتباع هواه»، مفاده أن العصمة من المعاصي للأنبياء من جهة، وأنه قد ورد في الشريعة ذم العلماء السوء، فكيف يقال: إن العلم مـــانع صـــاحبه مـــن العصيان[1]، يصحح أبو إسحاق هذا مستنداً إلى دليل التجربة قائلاً: «فالجواب عن الأول أن الرسوخ في العلم يأبى للعالم أن يخالفـــه، وبدليل التجربة العــــادية؛ لأن ما صار كالوصف الثابت لا يتصرف صاحبه إلا على وفقه اعتياداً»[2].

أما ابن خلدون فقد أورد في مقدمته كلاماً فيـــه مـــا يـــشبـــه تعريفـــاً للتجـــربة إذ يقول: «التجربة تحصـــل في المرات المتعددة بـــالتكرار ليحـــصل عنها العـــلم أو الظن»[3]، وهي حسب رأيه من الخطوات التي يتأسس عليهـــا المسلك الاستقرائي.

إن حضور التجربة في الفكر الخلدوني واضح، خصوصاً في المقدمة الـــتي تنبني جل فصولها على النظر في تجارب السابقين، ووقائعهم التاريخية ليستخلص بذلك قوانين وكليات للعمران البشري، «وذلك بملاحظة الجزئيـــات وإيـــراد التجارب عليها كلما أمكن ذلك، ثم الارتقاء إلى نتائج عامة في صورة قـــوانين تضيف جديداً إلى المعرفة العلمية»[4].

---

(١) انظر الموافقات، ١/٥٠.
(٢) الموافقات،١/٥٠.
(٣) المقدمة، ص ٥٧٤.
(٤) منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية، ص١٧٠.

وإذا كانت التجربة المتواترة في صفحات التاريخ والمتكـــررة في صـــنائع الإنسان، والمعروفة في سنن الكون تنتج حكماً علمياً، فإنها في شأن الـــصنائع الإنسانية، والحضارة الكاملة تفيد عقلاً، حسب رأيه «فوجب لذلك أن يكون كل نوع من العلم والنظر يفيدها عقلاً فريداً والصنائع أبداً يحصل عنها وعـــن ملكتها قانون علمي مستفاد من تلك الملكة، فلهذا كانت الحنكة في التجربـــة تفيد عقلاً، والحضارة الكاملة تفيد عقلاً»[1].

وكثيراً مايندرج الفكر التجريبي عند ابـــن خلـــدون ضـــمن مـــستنداته الاستدلالية على القوانين العلمية، كما هو الشأن في مسألة «في اختلاف أحوال العمران في الخصب والجوع وما ينشأ عن ذلك من الآثـــار في أبـــدان البـــشر وأخلاقهم»[2]، يقول عن أهل الأقاليم المعتدلة «..فألوانهم أصـــفى، وأبـــدانهم أنقى، وأشكالهم أتم وأحسن، وأخلاقهم أبعد من الانحراف، وأذهانهم أثقب في المعارف والإدراكات، هذا أمر تشهد له التجربة في كل جيل منهم»[3]. وقال أيضاً في فصل خاص بالاحتكار: «ومما اشتهرعند ذوي البـــصر والتجربـــة في الأمصار أن احتكار الزرع لتحين أوقات الغلاء مشؤوم وأنه يعود على فائدتـــه بالتلف والخسران»[4].

---

(١) نفسه، ٤٧٥.
(٢) نفسه، ص ٩٧.
(٣) المقدمة، ص ٩٧.
(٤) نفسه، ٤٤٠.

٤- نمط التعاند:

وهو ضد ما قبله، «والمتكلمون يسمونه بالسبر والتقسيم، والمنطقيون يسمونه بالشرطي المنفصل؛ وهو أيضاً يرجع إلى مقدمتين ونتيجة»[١].

ويتكون من مقدمة كبرى، أو قضية شرطية متصلة، وهي التي يكون الحكم فيها قائماً على الترديد بين نسبتين فأكثر، أو على نفي هذا الترديد، أو هي التي يحكم فيها بتنافي نسبتين فأكثر، أو عدم تنافيهما»[٢]. ومن مقدمة صغرى وهي قضية مقترنة بدلالة نفي احتمال من الاحتمالين الواردين، ثم النتيجة.

وقد استعان الإمام الشاطبي بهذا المسلك في الاستدلال على إيقاع الواجب أو المندوب الشرعي في الوقت دون إخراجه عن وقته، كان مضيقاً أو موسعاً، يقول: «أحدهما أن حد الوقت إما أن يكون لمعنى قصده الشارع، أو لغير معنى، وباطل أن يكون لغير معنى، فلم يبق إلا أن يكون لمعنى، وذلك المعنى هو أن يوقع الفعل فيه»[٣].

٥- برهان العلة:

برهان العلة ما كان الحد الوسط أو المقدمة الصغرى علة للحد الأكبر، أو للمقدمة الكبرى، ويسمى عند المناطقة ببرهان «اللم» أي ذكر ما يجاب به عن «لم»، وعند الفقهاء بقياس العلة.

---

(١) أبو حامد الغزالي، المستصفى في علم الأصول، تحقيق عبد السلام عبد الشافي، ط١ (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٣هـ/١٩٩٣م) ١/٩١.

(٢) عبد الرحمن حنبكة الميداني، ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال، ط٢ (دمشق: دار القلم، ١٤٠١هـ/١٩٨١م) ص١٠١.

(٣) الموافقات، ١/١٠٨.

ومن أمثلة استثمار برهان العلة في البيان والتصحيح عند أبي إسحاق استدلاله على قطعية الأصول بعلة رجوعه إلى كليات الشريعة، إذ قال: «إن أصول الفقه في الدين قطعية لاظنية، والدليل على ذلك أها راجعة إلى كليات الشريعة، وما كان كذلك فهو قطعي»[1].

ويمكن تبسيط هذا الاستدلال البرهاني بالعلة بحسب التقسيم الآتي:

أصول الفقه راجع إلى كليات الشريعة........حد أصغر

وكل ما يرجع إلى كليات الشريعة..........حد أوسط

فهو قطعي لا ظني.........................حد أكبر

وما لا يرجع إلى كليات الشريعة...........حد أوسط

فهو ظني لا قطعي.........................حد أكبر

فأصول الفقه قطعية لا ظنية..................نتيجة

٦- برهان الدلالة:

وبرهان الدلالة ما كان الاستدلال فيه على العلة بالمعلول، وهو عكس برهان العلة، وسأذكر نصاً على طوله يظهر فيه استعانة الشاطبي بهذا النوع من الاستدلال المنطقي، وإن تطلب ذلك شيئاً من التحقيق في المسألة، يقول رحمه الله: «كل أصل شرعي لم يشهد له نص معين، وكان ملائماً لتصرفات الشرع، ومأخوذاً معناه من أدلته فهو صحيح يبنى عليه ويرجع إليه، إذا كان ذلك

---

(١) الموافقات، ١/١٩.

الأصل قد صار بمجموع أدلته مقطوعاً به؛ لأن الأدلة لا يلزم أن تـدل علـى القطع بالحكم بانفرادها دون انضمام غيرها إليهـا كمـا تقـدم؛ لأن ذلـك كالمتعذر، ويدخل تحت هذا ضرب الاستدلال، والجواب الذي اعتمده مالـك والشافعي، فإنه وإن لم يشهد للفرع أصل معين فقد شهد لـه أصـل كلـي، والأصل الكلي إذا كان قطعياً قد يساوي الأصل المعين، وقد يربى عليه بحسب قوة الأصل المعين وضعفه»[1].

وتقسيم عناصر البرهان فهي وفق الترتيب الآتي:

الاستدلال المرسل.............................. حد أصغر

أصل كلي قطعي لم يشهد له نـص معـين لكنـه ملائـم لتـصرفات الشارع.... حد أوسط

كل أصل كلي لم يشهد له نص معين لكنه ملائم لتصرفات الشارع.... حد أوسط

فهو كالأصل المعين وقد يربى عليه................. حد أكبر

فالاستدلال المرسل أصل قطعي كالأصل المعين وقد يربو عليه.

(١) الموافقات، ١/٢٧.

- تعليل التباين الاستثماري للمنطق بين الشاطبي وابن خلدون:

لقد تبين سلفاً أن بين الشاطبي وابن خلدون اتفاقاً مبدئياً حول التحفظ الواعي والاحتياط النبيه في الاشتغال على قواعد علم المنطق، باعتباره علماً دخيلاً على العلوم المرتبطة بمجال الاختصاص الإسلامي من جهة، ثم لحسبانه مندرجاً ضمن العلوم الآلية الإجرائية، الخادمة للعلوم المرامة بالقصد الأصلي، التي تنتج معرفة علمية تسهم في العمران البشري، هذا بالإضافة إلى طبيعته النظرية التجريدية المحضة التي تشحذ الذهن وتفعمه بنظريات وتصورات بالإمكان الاستغناء عنها وتجاوزها إلى ما هو نفعي ومصلحي.

إلا أن هذا التحفظ والاحتراز لا يعدم وجود مساحة ترفع الممانعة في إعمال آليات علم المنطق، وفق الضوابط والشروط المعتبرة، والشاكلة المناسبة التي تليق والمجالات العلمية والمطالب المختصة بالعلوم الإسلامية، دون الامتلاء والاستبحار فيها، ورغم السماح بهذا المدخل المنهجي في التعاطي مع علم المنطق، فإننا نلمس تبايناً واضحاً في استثماره وإعماله عند الإمام والعلامة، إذ تحدد بقوه وبيان عند الأول، وتمثل خجولاً محتشماً عند الثاني، فما هي أسباب ذلك التباين؟

تتضافر أسباب عديدة لتفسير هذا الاختلاف حسب اعتقادنا، ويمكن تصنيفها إلى ثلاثة:

- السبب الأول: سبب موضوعي:

تفصل علم أصول الفقه وعلم أصول التاريخ فروق واسعة في الجانب الموضوعي، من حيث المباحث العلمية والقضايا الكلية التي يختص بها كل علم،

وهذا التباين يستصحب معه من دون شك متحكمات معرفية على مستوى الاستمداد العلمي.

فعلم أصول الفقه الذي اتخذ مساراً مخالفاً بعد مرحلة «الرسالة» الشافعية، بانفصاله المتدرج عن الجوانب العملية والفروعية، حتى أصبح علماً مجرداً يغلب عليه طابع التنظير، سيستعين فيه أهل اختصاصه بأدوات علمية ومنهجية أخرى، تعينهم في البيان والدراسة، كعلم الكلام وعلم المنطق وغيرهما.

أما علم أصول التاريخ العمراني فهو غير مطالب بالضرورة بالاستدعاء الكلي لآليات ومناهج علمية أخرى، حتى يكتمل دوره في البيان والتأسيس، لأن مجال دراساته معرفة وجودية مركزها الأحداث الواقعية، والوقائع التاريخية التي مرت عبر الزمن.

وهذا التمايز المعرفي بين العلمين قد نبه إليه ابن خلدون نفسه حينما تحدث عن طبائع العلماء وبعدهم عن السياسة، فقال: «..وأيضاً يقيسون الأمور على أشباهها وأمثالها بما اعتادوه من القياس الفقهي، فلا تزال أحكامهم وأنظارهم كلها في الذهن ولا تصير إلى المطابقة إلا بعد الفراغ من البحث والنظر، أو لا تصير بالجملة إلى مطابقة، وإنما يتفرع ما في الخارج عما في الذهن من ذلك، كالأحكام الشرعية، فإنها فروع عما في المحفوظ من أدلة الكتاب والسنة، فتطلب مطابقة ما في الخارج لها»[1]. وحال هؤلاء العلماء تختلف تماماً عن أهل العمران نظراً لاختلاف مجال اختصاصهم، «ويلحق بهم أهل الذكاء

---

(١) نفسه، ص ٥٩٩.

والكيس من أهل العمران؛ لأنهم ينــزعون بثقوب أذهـانهم إلى مثـل شـأن الفقهاء من الغوص على المعاني والقياس والمحاكاة فيقعون في الغلط»[1].

– السبب الثاني: سبب منهجي:

تتباين طبيعة المعالجة الدراسية العلمية بحسب الاختلاف الحاصـل بـين الخصائص الموضوعية التي تمت الإشارة إليها؛ لأن كلاً منهما يحتاج إلى أدوات وآليات متفردة في النظر والتحليل، وكل ذلك مرتبط أساساً بتاريخ كل علـم والمؤثرات الزمنية التي فعلت في عمرانه وبنائه.

فعلم أصول الفقه، الذي كانت نشأته التأسيسية في رحم الفقه وخاصـة مع الشافعي، ظهر عليه ذلك التأثر الواضح بالاختلافات الفقهية والاجتهادات المرتبطة بها، مما استوجب على أهله الاستعانة بمناهج علمية أخـرى للبـت في القضايا الأصولية وطلب القطع واليقين فيها، خصوصاً الأدوات المنطقية.

ولعل المطلع على «الموافقات» مثلاً يشم رائحة النظر المنطقي فائحة منـذ العبارات الأولى، حين استهل كتابه بقـوله: «إن أصول الفقه في الدين قطعية لا ظنية، والدليل على ذلك أنها راجعة إلى كليات الشريعة، وما كان كـذلك فهو قطعي»[2]، ويظهر أنه لجأ إلى الأسلوب المنطقي في بيان ذلك، معتمداً على ما يسمى بالقياس المنطقي المكون من مقدمة صغرى وأخرى كبرى ثم النتيجة، على هذا الشكل:

---

(١) نفسه، ص ٥٩٩.

(٢) الموافقات، ص ١٩.

- كل ما رجع إلى كليات الشريعة فهو قطعي لا ظني: مقدمة صغرى.
- أصول الفقه راجعة إلى كليات الشريعة: مقدمة كبرى.
- أصول الفقه قطعية لا ظنية: نتيجة.

ناهيك عن المباحث الأخرى التي لا تخلو من أساليب منطقية في الدراسة والنقد والتقويم، إضافة إلى آلية القياس، وكذا الاستقراء الذي يمثل العمود الفقري لمنهج النظر عند الشاطبي.

أما بالنسبة لعلم أصول العمران الذي لا نعرف له بداية تأسيسية حقيقية إلا مع العلامة ابن خلدون بمقتضياته المنهجية لا يتطلب بالضرورة إعمالاً مسهباً للمنهج المنطقي وآلياته في البحث والنظر، لطبيعته التقعيدية غير المسبوقة بإنتاجات في مجالها تروم مراجعة نظرياتها وتقويمها وفق منهج نقدي يعتمد الأساليب العقلية المجردة في ذلك، ثم إن النقد عند ابن خلدون وجهت سهامه لنقولات الروايات والأخبار في أصولها، ولم توجه إلى ما يشكل المنطق وآلياته اعتباراً محورياً في دراستها؛ لأن ذلك في حكم المعدوم أصلاً في الدراسات التاريخية والعمرانية.

- السبب الثالث: سبب غائي:

إن طبيعة قيمة القطع العلمي واليقين التي كانت ديدن الأصوليين في كتاباتهم على مدار تاريخ علم الأصول، ستملي عليهم لا محالة البحث في أشكال إجرائية عقلية محضة لاستيرادها، وخصوصاً في حالة الافتقار إلى الأصول المتعينة الوافية بذلك؛ أو في حالة الصور التجريدية الإقناعية في التقويم والتصحيح، وهو المنهج الذي حكم أسلوب وشاكلة الدرس الأصولي عند أبي إسحاق، نقداً

وتقويماً، طلباً للقطع والعلم ودرءاً للظن المرجوح، والشك المغلوب في الأصول، لذلك طالما أكد الشاطبي ذلك بقوله: «كون الشارع قاصداً للمحافظة على القواعد الثلاث: الضرورية والحاجية والتحسينية، لا بد عليه من دليل يستند إليه في ذلك، إما أن يكون دليلاً ظنياً أو قطعياً، وكونه ظنياً باطل، مع أنه أصل من أصول الشريعة، بل هو أصل أصولها، وأصول الشريعة قطعية، حسبما تبين في موضعه، فأصول أصولها أولى أن تكون قطعية»[1].

وفي الجهة الأخرى من علم أصول التاريخ العمراني فإن خصوصية الصدق والصحة اعتبرت مقصداً جوهرياً لدى ابن خلدون على ابتداء الكتابة في هذا العلم، أخذت منه استحضار أساليب علمية أخرى وقضايا اجتماعية تسعفه في ذلك، كالمقارنة والبحث والتعليل للأحداث، والاسترجاع التاريخي، والجرح والتعديل، والذكاء العلمي، والربط التاريخي، دون التعمق الحاد في التوظيف المنطقي المشحون بالمقدمات الضرورية والنتائج السببية والبراهين المجردة؛ لأن البحث يهم قضايا محسوسة، ووقائع محددة حدثت في الواقع أصلاً.

وقد وضح ابن خلدون نفسه هذا التنافر شبه الكلي بين علم المنطق في الاشتغال على أدواته وبين علم العمران بقوله: «ولا يقاس شيء من أحوال العمران على الآخر، كما اشتبها في أمر واحد فلعلهما اختلفا في أمور، فتكون العلماء لأجل ما تعودوه من تعميم الأحكام وقياس الأمور بعضها على بعض إذا نظروا في السياسة أفرغوا ذلك في قالب أنظارهم ونوع استدلالاتهم فيقعون في الغلط كثيراً ولا يؤمن عليهم»[2].

(١) الموافقات، ٣٧/٢.
(٢) المقدمة، ص ٥٩٩.

- **ويمكن القول في خاتمة هذا المبحث:** إنه على الرغم من الموقف الرافض والصريح، الذي أبداه كل من الإمام والعلامة من علم المنطق وآلياته، فإنهما استطاعا تكييفه شرعياً مع علوم الملة، والإفادة من مسالكه في النظر، بحسب المبادئ الأصولية المعتبرة واستثمار فوائده في الاستدلال على مطالبهم العلمية، وكل ذلك بنفس معرفي وفق التقصيد الشرعي النافع.

لا شك أن الموقف المبدئي النازع إلى التحفظ والتحرز من علم المنطق لا يعني بالضرورة عدم إعمال قواعده، ونفي الاشتغال على آلياته، كما بدا مع الشاطبي وابن خلدون، بل إن ما يتحفظا عليه مطلقاً هو تعلم المنطق ودراسته باعتباره علماً مراداً، والتقصيد المبالغ في طلبه، أما دراسته بالقدر المفيد والنافع حتى يستجيب ذلك لخدمة علوم الملة المطلوبة بالقصد الأصلي، فتلك مسألة لا يمانع فيها الرجلان.

إن الغاية النافعة المقصودة في الخطاب الشرعي تبدع إمكانية اختيار الوسائل الكفيلة لوصولها، وتحدد الآليات المعتبرة في بلوغها، لذلك اعتبر علم المنطق إحدى الأدوات الوافية بالغرض، كلما تم استخلاص المناسب فيها، والخدوم في صحيح الاستدلال والنظر، الشيء الذي أضفى طبيعة خاصة على علم المنطق المكيف مع البيئة العلمية الإسلامية عند الإمام والعلامة.

وقد انتهى الفصل في مطالبه إلى نتيجة علمية مفادها: أن الشاطبي كان أكثر استثماراً وأقوى توظيفاً لعلم المنطق في علم أصول الشريعة بشكل واضح، من معاصره ابن خلدون في علم أصول التاريخ العمراني، وذلك مرده إلى أسباب ثلاثة، أولها موضوعي ويتمثل في اختلاف طبيعة العِلْمين، والثاني منهجي ويعود إلى تباين المسالك المعتمدة في دراستهما، والثالث غائي ويتشخص في تمايز الغاية من دراسة كل علم منهما.

كليات النظر العلمي
عند الإمام والعلامة

- في الكليات المنهجية:

١- كلية الاستقراء: (استقراء النصوص/استقراء الأحداث):

لا يوجد أفصح مما ذكر من مسالك النظر الاستقرائي السالفة التفصيل للتعبير عن كلية المعرفة الاستقرائية في الخطاب العلمي عند الإمام والعلامة، إنما يأتي التركيز على هذه الكلية في هذا المطلب انسجاماً مع الحاجة المنهجية المرامة في الموضوع.

فتجليات البعد الاستقرائي عند الشاطبي أخذ صفات تتبع النصوص الشرعية للخلوص إلى القواعد العامة بأسلوب بياني استدلالي، «حتى تكون عند المجتهد نصب عين وعند الطالب سهلة الملتمس»[١].

أما عند ابن خلدون فأخذت صبغة السرد والاقتفاء للأحداث التاريخية والأخبار والوقائع لاستخلاص مبادئ وقوانين تسعف المؤرخ في فهم التحولات الاجتماعية والإنسانية للعمران البشري.

والجامع بينهما المسلك الاستدلالي على تلك القواعد والمبادئ بعد استيفاء الشروط والضوابط الاستقرائية سلفاً من الناحية النظرية وتطبيقها عملياً على تمثيلات إجرائية ليقربا القارئ والمطلع من المقصود ويقنعانه بالنتيجة.

---

(١) الاعتصام، ١/٢٥.

٢- كلية النقد: (نقد الفهوم/ نقد الروايات):

يعتبر الخطاب النقدي من أهم الكليات الكبرى الـتي تـصوغ المعرفـة الأصـولية عند أبي إسحـاق، والمعرفة التاريخيـة عند ابن خلدون، ويعـود هذا بالأساس إلى الظرف التاريخي الذي نشأ فيه الرجلان، لكن ماهي تجليات هذا الخطاب عندهما؟

يمكن النظر إلى ذلك من خلال مستويين:

المستوى الأول: تنقيح المعرفة الأصولية والتاريخية:

فبالنسبة للمعرفة الأصولية فإن السياق التاريخي الذي ظهر فيـه الإمـام الشاطبي كان فيه الدرس الأصولي مثقلاً بآثار عدد من العلوم الدخيلة عليـه، وعلى رأسها علم الكلام وعلم المنطق.

فالأول: أثره موضوعي طال مباحث جوهرية في علم الأصول، كمـسألة التعليل مثلاً.

والثاني: أثره منهجي لحق بعض القواعد والمسالك العلمية في الاسـتدلال والنظر، كقواعد برهان الخلف والقياسات المنطقية، ودليلي البرهان والعلة.

فعلم الكلام قد بت في شأنه أبو إسحاق منذ المقدمة الرابعة، ويعتبره متطفلاً على أصول الفقه لا يليق إدراجه ضمن المباحث الأصولية، وقد حـسم هـذا التداخل عبر شرط الصفة العملية التطبيقية للمباحث المندرجة في الأصول، يقول: «وكل مسألة في أصول الفقه ينبني عليها فقه إلا أنه لا يحصل من الخلاف فيها خـلاف في فرع من فروع الفقـه، فوضع الأدلة على صحـة بعض المذاهب أو إبطاله عارية أيضـاً، كالخلاف مع المعتزلة في الواجب المخير والمحرم المخير،

فإن كل فرقة موافقة للأخرى في نفس العمل، وإنما اختلفوا في الاعتقاد بناء على أصل محرر في علم الكلام، وفي أصول الفقه له تقرير أيضاً وهو: هل الوجـــوب والتحريم أو غيرهما راجعة إلى صفات الأعيان، أو إلى خطاب الشارع؟ وكمسألة تكليف الكفـــار بالفروع عند الفخر الرازي، وهو ظـــاهر، فإنه لا ينبنـــي عليه عمل، وما أشبه ذلك من المسائل التي فرضوها مما لا ثمرة له في الفقه»[1].

وعلم المنطق باعتباره أدوات ومناهج خاصة في الـــتفكير والاســـتنباط، وإنتاج المعرفة، فقد وقف منه موقفاً رافضاً؛ لأنه «لا احتياج إلى ضوابط المنطق في تحصيل المطالب الشرعية»[2]، إلا أنه لا يعارض استثمار بعـــض القواعـــد المنطقية بشكل راشد، يخدم العلوم الشرعية، وفق القواعد الـــشرعية، يقـــول: «واعلم أن المراد بالمقدمتين ههنا ليس ما رسمه أهل المنطق على وفق الأشـــكال المعروفة، ولا على اعتبار التناقض والعـــكس وغير ذلك، وإن جـــرى الأمـــر على وفقها في الحقيقة فلا يستتب جريانه على ذلك الاصـــطلاح؛ لأن المـــراد تقريب الطريق الموصل إلى المطـــلوب على أقرب ما يكون، وعلى وفق ما جاء في الشريعـــة، وأقرب الأشـــكال إلى هذا التقـــرير ما كان بديهياً في الإنتاج، أو ما أشبهه من اقتراني أو استثنائي»[3].

وهذا ما يفسر اعتماده على القواعد المنطقية في استدلالاته الأصولية على طول كتاب «الموافقات» بشكل ملفت للانتباه.

---

(١) الموافقات، ١/٣٠-٣١.
(٢) الموافقات، ٤/٢٥١.
(٣) الموافقات، ٤/٢٤٩.

أما بالنسبة للمعرفة التاريخية فإن همَّ ابن خلدون الأساس هو تنقيح الخطاب التاريخي مما علق به من أكاذيب وخرافات وأخبار غير صحيحة تم دسها لأسباب كثيرة يذكرها في عدة مناسبات، يقول، رحمه الله: «وإن فحول المؤرخين في الإسلام قد استوعبوا أخبار الأيام وجمعوها، وسطروها في صفحات الدفاتر وأودعوها، وخلطها المتطفلون بدسائس من الباطل وهموا فيها وابتدعوها، وزخارف من الروايات المضعفة لفقوها ووضعوها، واقتفى تلك الآثار الكثير ممن بعدهم واتبعوها وأدوها إلينا كما سمعوها، و لم يلاحظوا أسباب الوقائع والأحوال و لم يراعوها، ولا رفضوا ترهات الأحاديث ولا دفعوها، فالتحقيق قليل، وطرف التنقيح في الغالب كليل، والغلط والوهم نسيب للأخبار وخليل»[1].

المستوى الثاني: تصحيح النظر الأصولي والتاريخي:

إن أهم انشغالات أبي إسحاق العلمية تصحيح النظر الأصولي وذلك: «من جهة البحث في قطعية الأصول التي ألفاها في عداد القواعد الظنية، التي لا تنتج معرفة فقهية من اشتداد الخلاف حول أغلبها بين الأصوليين من جهة، وإغفال هذه المسالك العلمية للقطع بالأصول من جهة ثانية.

وهو الأمر الذي يفسر تمهيده الموافقات بعبارته القوية التأكيدية «إن أصول الفقه في الدين قطعية لا ظنية..»[2]، ليتبعها بعد ذلك بسلسلة من الأدلة العلمية الحاسمة في المسألة، مع مراجعة الآراء الأصولية فيها.

(١) المقدمة، ص٤.
(٢) الموافقات، ١/١٩.

وقد استعان أبو إسحاق في تصحيح الفكر الأصولي بالتنبيه على المحدد المقصدي في تسديد الأنظار، والتخفيف من الخلاف بين العلماء، قال، رحمه الله: «إنما تحصل درجة الاجتهاد لمن اتصف بوصفين: أحدهما: فهم مقاصد الشريعة على كمالها، والثاني: التمكن من الاستنباط بناء على فهمه فيها»[1].

والأمر نفسه شغل ابن خلدون في اختصاصه التاريخي، بإمعانه النظر في عدد من القواعد والمبادئ المؤسسة لعلم التاريخ والاستدلال عليها بأمثلة حية، يقول ابن خلدون مثلاً بعد الاستدلال على قانون «أن الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم» بأمثلة كثيرة، لم يراع ذلك الأساس: «وأمثال ذلك كثير والغلط فيه من الغفلة عن اعتبار العصبية في مثلها»[2].

وبعد فراغه من الاستدلال على الدورة الحضارية للدولة من انتقالها من البداوة إلى الحضارة، يقول: «...فعلى نسبة الملك يكون ذلك كله، فاعتبره وتفهمه وتأمله تجده صحيحاً في العمران، والله خير الوارثين»[3].

٣- كلية الكلية: (الكلية في النظر /الكلية في العمران):

المقصود باعتبار الكلية، إحدى كليات النظر المنهجي عند الإمام والعلامة، هو استصحاب المعرفة العامة المقننة والمقعدة في تأصيل العلمين والبحث فيهما، أي دراسة العلم المختص من الخارج لفقه الأسس المتحكمة في مسار الخطاب وموضوعه وتاريخه، لاسترشاد يرومه الطالب في ذلك أو المتلقي.

---

(١) الموافقات، ٤/٧٧.

(٢) المقدمة، ص ١٧٨.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٩٢.

إن الطبيعة العلمية لعلم أصول الفقه وأصول التاريخ المبنية على فكرة التقعيد والتأصيل يفرض على الإمام والعلامة الاشتغال على خطاب كلي يعرب عن تجربة علمية معتمدها البحث والتتبع والاستقراء، وذلك ما نلمسه عندهما من خلال «المقدمة» لدى ابن خلدون و«الموافقات» و«الاعتصام» عند الشاطبي، إذ أن جل المباحث التي طرقوها بالبحث والدراسة استهلوها بذكر كليات عامة.

يظهر البعد الكلي للمعرفة الأصولية عند أبي إسحاق، من تصريحه الواضح في خطبة الموافقات، حيث قال: «لم أزل أقيد من أو ابده وأضم من شوارده تفاصيل وجملاً، وأسوق من شواهده في مصادر الحكم وموارده مبيناً لا مجملاً، معتمداً على الاستقراءات الكلية، غير مقتصر على الأفراد الجزئية»[1].

وما يثبت أكثر مراعاة هذه الكلية، واهتمامه بها، تمهيده للمباحث الأصولية بالقواعد الكلية، ثم بيان صحتها وقطعيتها بالاستدلال الاستقرائي، وذلك هو اختياره المسلكي في أغلب المباحث، وسنته المطردة في البحث والنظر، وقد أورد في مطلع كل مبحث منها قواعد مصوغة صياغة عامة، تحمل دلالتها الكلية المستهلة بكلمة «كل»؛ لأن كلمة «كل» عام تقتضي عموم الأسماء، وهي الإحاطة على سبيل الانفراد»[2]. وقد استعملها الأصوليون في تقرير القواعد الكلية، للدلالة على شمولها واستغراقها لما لا ينحصر من الأفراد والجزئيات. ومن هذه القواعد:

---

(١) نفسه، ١٦/١.
(٢) التعريفات، للجرجاني، ص٢١١.

- كل مسألة لا ينبني عليها عمل، فالخوض فيها خوض فيما لم يدل على استحسانه دليل شرعي[1].

- كل مسألة مرسومة في أصول الفقه لا ينبني عليها فروع فقهية، أو آداب شرعية أو لا تكون عوناً في ذلك فوضعها في أصول الفقه عارية.

- كل أمر شاق جعل الشارع فيه للمكلف مخرجاً، فقصد الشارع بذلك المخرج أن يتحراه المكلف، إن شاء الله[2].

- كل قاعدة كلية أو دليل شرعي كلي، إذا تكررت في مواضع كثيرة... إلى قوله... لفظها من العموم[3].

- كل دليل خاص، أو عام، شهد له معظم الشريعة، فهو الدليل الصحيح، وما سواه فاسد[4].

هذه بعض القواعد الكلية، ونظائرها كثيرة، مهد بها أبو إسحاق دراساته مقيماً الاستدلال عليها باستقراء النصوص والفروع، وكلها تثبت اشتغاله على التأسيس الكلي للخطاب الأصولي بدل البحث في الجزئيات وفروعها.

وقد صرح أبو إسحاق غير ما مرة، بضرورة الأخذ بناصية النظر الكلي في الشريعة؛ لأنه الأجدى والأنفع في تنزيلها على وجه الصحة، بل نجده قد شبه المعترض عن الكليات المتمسك بالجزئيات بالمتبع للمتشابهات المذموم بزيغه، فقال: «وهذا الموضع كثير الفائدة، عظيم النفع، بالنسبة إلى المتمسك

---

(١) نفسه، ١/٣١.
(٢) نفسه ، ١/٢٥٤.
(٣) نفسه، ١/٩٩.
(٤) الاعتصام، ١/١٤٩.

بالكليات إذا عارضتها الجزئيات، وقضايا الأعيان، فإنه إذا تمسك بالكلي كان له الخيرة في الجزئي في حمله على وجوه كثيرة، فإن تمسك بالجزئي لم يمكنه مع التمسك الخيرة في الكلي، فثبت في حقه المعارضة، ورمت به أيدي الإشكالات في مهاو بعيدة، وهذا هو أصل الزيغ والضلال في الدين؛ لأنه اتباع للمتشابهات، وتشكك في القواطع المحكمات، ولا توفيق إلا بالله»[1].

ونفس الملحظ يقرؤه الدارس في كتابات ابن خلدون، الذي مهد لكل فصل من فصول المقدمة بقواعد كبرى ومبادئ عامة في علم العمران على دراسات علمية تعدد من الجزئيات التاريخية، وهي كلها مبادئ يفتقر إليها المؤرخ في كتاباته وتدوينه؛ لأنها ستبعده عن الأخطاء والمزلات، يقول، رحمه الله: «فإذاً يحتاج صاحب هذا الفن إلى العلم بقواعد السياسة وطبائع الموجودات واختلاف الأمم والبقاع والأعصار في السير والأخلاق والعوائد والنحل والمذاهب وسائر الأحوال، والإحاطة بالحاضر من ذلك، ومماثلة ما بينه وبين الغائب من الوفاق أو بون ما بينهما من الخلاف، وتعليل المتفق منها والمختلف، والقيام على أصول الدول والملل ومبادىء ظهورها وأسباب حدوثها ودواعي كونها وأحوال القائمين بها وأخبارهم، حتى يكون مستوعباً لأسباب كل خبر، وحينئذ يعرض خبر المنقول على ما عنده من القواعد والأصول، فإن وافقها وجرى على مقتضاها كان صحيحاً وإلا زيفه واستغنى عنه، وما استكبر القدماء علم التاريخ إلا لذلك»[2].

---

(١) الموافقات، ٣/١٩٦-١٩٧.

(٢) نفسه، ص ٣١.

ومن هذه الكليات الذي أثبتها في مقدمته، وهي كثيرة، ما يأتي:

- إن أجيال البدو والحضر طبيعية.
- إن أهل البدو أقرب إلى الشجاعة من أهل الحضر.
- إن الرئاسة لا تزال في نصابها المخصوص من أهل العصبية.
- إن الغاية التي تجري إليها العصبية هي الملك.
- ...

وهكذا كل العناوين الكبرى لفصول المقدمة مبنية على استدلال بياني لكليات تاريخية استخلصها ابن خلدون استقرائياً.

- في الكليات الموضوعية (المتْنِية):

١- كلية العلمية: (القطع في الأصول/الصدق في الأخبار):

تتعدد النصوص الشاطبية خصوصاً في «الموافقات» التي تثبت حقيقة أهمية القطع في الأصول ومركزيتها الفكرية عنده، ولا أدل على ذلك من تلك العبارة التأكيدية الأولى: «إن أصول الفقه في الدين قطعية»، ثم العبارة الأولى من المقدمة الثانية: «إن المقدمات المستعملة في هذا العلم، والأدلة المعتمدة فيه لا تكون إلا قطعية»، وبين الأولى والثانية ميثاق دقيق، من حيث صيغة التأكيد «إن» المستعملة في مستهلهما، ثم من حيث الزيادة في التأكيد، والمبالغة فيه خصوصاً إذا أضفنا إلى الأولى عبارة «لا ظنية»، وفي الثانية الاستثناء الجازم في قوله: «لا تكون إلا قطعية».

وما يفيد صحة موضوعية القطع عنده هو بحثه الدائم على الأدلة المعتبرة القاطعة في المسألة؛ لأن البحث في القطعي الذي كان ديدن الأصوليين، لا يمكن تحصيله بسهولة، خاصة في غياب الدليل النقلي المباشر، وهذا ما دفعه إلى بيان أن «الأدلة المعتبرة هنا المستقرأة من جملة أدلة ظنية تضافرت على معنى واحد، حتى أفادت فيه القطع، فإن للاجتماع من القوة ما ليس للافتراق، ولأجله أفاد التواتر القطع، وهذا نوع منه، فإذا حصل من استقراء أدلة المسألة مجموع يفيد العلم فهو الدليل المطلوب»[1].

ويظهر ذلك أيضاً في التماسه الدليل الأنسب في القطع بكليات الشريعة ومقاصدها، وبعد بحث مضني، يقرر أن خلاص المسألة مرتبط بدليل الاستقراء «وإنما الدليل على المسألة ثابت على وجه آخر، هو روح المسألة، وذلك أن هذه القواعد الثلاث لا يرتاب في ثبوتها شرعاً أحد، ممن ينتمي إلى الاجتهاد من أهل الشرع، وأن اعتبارها مقصود للشارع، ودليل ذلك استقراء الشريعة، والنظر في أدلتها الكلية والجزئية»[2].

فهذا على سبيل الإجمال المباشر، أما على سبيل التفصيل، فلا تخلو مسألة من المسائل التي درسها الشاطبي إلا وحضور البعد القطعي على وجه الصحة، أو التحقيق فيها وارد، سواء تعلق الأمر بالبحث في الأدلة الأصولية، أم بالقواعد العامة أم بالكليات الشرعية.

---

(١) الموافقات، ١/٢٤.

(٢) الموافقات، ٢/٣٩.

أما ابن خلدون فهمه ومبلغ انشغاله هو البحث في صدق الأخبار وصحتها، بتمييزها عن المزلات والمغالط والخرافات، وذلك من الأسباب الداعية إلى تأليف المقدمة بالقصد الأصلي، يقول رحمه الله: «فإذا سمعنا عن شيء من الأحوال الواقعة في العمران، علمنا ما نحكم بقبوله، مما نحكم بتزييفه، وكان لنا ذلك معياراً، صحيحاً يتحرى به المؤرخون طريق الصدق والصواب، فيما ينقلونه، وهذا هو غرض هذا الكتاب الأول من تأليفنا»[1].

والأساس العلمي للصدقية عنده هو وضع الأخبار وفق معيار المحددات العقلية المرتبطة بالإمكان والاستحالة، «فما يمنح الخبر مصداقيته أو مشروعيته العقلية (ما يجعله مشروعاً داخل العقل) هو سلطة العقل التاريخي ذاته، ومعاييره التي يضعها (الإمكان العقلي والاستحالة العقلية) وليس هو سلطة الخبر (شخص المؤرخ)»[2].

ويقول أيضاً في نفس السياق: «فالقانون في تمييز الحق من الباطل في الأخبار بالإمكان والاستحالة أن ننظر في الاجتماع البشري الذي هو العمران، ونميز ما يلحقه من الأحوال لذاته، وبمقتضى طبعه، وما يكون عارضاً لا يعتد به، وما لا يمكن أن يعرض له، وإذا فعلنا ذلك كان ذلك لنا قانوناً في تمييز الحق من الباطل في الأخبار والصدق من الكذب بوجه برهاني لا مدخل للشك فيه»[3].

---

(١) المقدمة، ص٤١-٤٢.

(٢) عبد الحق منصف، المعقولية التاريخية ونقد الحكاية عند ابن خلدون، مرجع سابق، ص٧٤.

(٣) المصدر نفسه، ص٤١.

٢- كلية الوحدة: (الوفاق في الأصول/ المطابقة في الأخبار):

إن الوضع العلمي غير المنظبط لقواعد وقوانين عامة توحد الفكر الأصولي والتاريخي، سينتج عنه من دون شك نزاعاً بيّناً بين المهتمين بهذين العلمين، وسيوسع الخلاف في الأفهام من الجهة الأولى، وتضارباً في نقل الروايات والأخبار من الجهة الثانية، وهذا يتطلب من الإمام الاشتغال على خطاب الوفاق في الأصول، ويستوجب من العلامة البحث في المطابقة في الأخبار.

أما بالنسبة للشاطبي فإن ما عرفه الدرس الأصولي منذ نشأته التقعيدية الأولى، من جدل وسجال وتناظر بين الأصوليين لدليل بيِّن على تمكن المعرفة الخلافية من البناء العام لأغلب مباحثه، وهيمنة النزاع على مسائله العلمية، سواء الأصلية أو الفرعية، وكان هذا من أهم الدواعي الحقيقية التي دفعت الإمام الشاطبي إلى تأسيس نظره الأصولي على التحقيق والنقد والاستدلال، بقصد إعادة المعرفة الأصولية إلى أصولها الوفاقية، التي تثبت وحدة الأصول ودلالتها في الشريعة، وتذلل الخلاف والفراق بين الناظرين فيها، وكان ذلك سراً من الأسرار الغريبة في تأليف كتاب «الموافقات» المحمول على رؤية التوفيق بين الأنظار الفقهية والأصولية، وهو القائل عنه في خطبته: «ليكون أيها الخل الصفي والصديق الوفي هذا الكتاب عوناً لك في سلوك الطريق، وشارحاً لمعاني الوفاق والتوفيق»، لكن دون أن يحجب ذلك بعض الاختلاف في مدارك العقول، ومرامي الفهوم؛ لأنه لم يؤلفه «ليكون عمدتك في كل تحقق وتحقيق ومرجعك في جميع ما يعن لك من تصور وتصديق، إذ قد صار علماً من جملة العلوم، ورسماً كسائر الرسوم ومورداً لاختلاف العقول وتعارض الفهوم»[1].

---

(١) الموافقات، ١/١٧.

كما تشكل المعرفة الوفاقية إحدى أهم الكليات العلمية، التي تنتظم على أساسها المسائل والمباحث المدروسة عند أبي إسحاق، تحقيقاً واستدلالاً ونقداً، ويتمثل ذلك في بياناته الواضحة الصريحة على إثبات القول الواحد في الشريعة، ورجوعها إلى أصول متحدة، لكونها كذلك، لا يستقيم إجراؤها والعمل بتكاليفها إلا بوفاق بان محمود، لا بخلاف هادم مذموم.

ومن ذلك عقده المسألة الثالثة في الطرف الأول من كتاب الاجتهاد، حيث استهلها ممهداً بقاعدة عامة تفرعت عنها مجموعة من المباحث تخدم نفس الغرض، قال فيها: «الشريعة كلها ترجع إلى قول واحد في فروعها، وإن كثر الخلاف، كما أنها في أصولها كذلك، ولا يصلح فيها غير ذلك»[1].

وقد استثمر أدلة إثباتية عديدة في البيان، منها القرآنية، كقوله تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾ (النساء:١٩)، وقوله سبحانه: ﴿وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِى مُسْتَقِيمًا فَٱتَّبِعُوهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعُوا۟ ٱلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِۦ﴾ (الأنعام:١٥٣)، مشيراً إلى أن الله يبين فيها: «أن طريق الحق واحد، وذلك عام في جملة الشريعة وتفاصيلها»[2]. وقال في ختام ذكره لعدد من النصوص القرآنية: «والآيات في ذم الاختلاف والأمر بالرجوع إلى الشريعة كثير، كله قاطع في أنها لا اختلاف فيها، وإنما هي على مأخذ واحد وقول واحد».

ومنها العقلية، وخاصة دليل برهان الخلف، يقول، رحمه الله: «...فلو كان الاختلاف من الدين لما كان لإثبات الناسخ والمنسوخ- من غير نص قاطع فيه-

---

(١) الموافقات، ٤/٨٥.
(٢) الموافقات، ٤/٨٧.

فائدة، ولكان الكلام في ذلك كلاماً فيما لا يجنى ثمرة؛ إذ كان يصح العمل بكل واحد منهما ابتداءً ودواماً، استناداً إلى أن الاختلاف أصل من أصول الدين، لكن هذا كله باطل بإجماع، فدل على أن الاختلاف لا أصل له في الشريعة»[1].

وأما بالنسبة للعلامة ابن خلدون فقد آلمه الوضع الذي آلت إليه أحوال علم التاريخ، كتابة وتدويناً وفهماً، وهو الذي طالما ضمن مقدمته ضرورات تقصي الحقائق التاريخية ونشدان المطابقة بين الروايات والواقع، يقول: «وأما الأخبار عن الواقعات فلا بد في صدقها وصحتها من اعتبار المطابقة، فلذلك وجب أن ينظر في إمكان وقوعه، وصار في ذلك أهم من التعديل مقدماً عليه، إذ فائدة الإنشاء مقتبسة منه فقط، وفائدة الخبر منه ومن الخارج بالمطابقة»[2].

لأن المطابقة جزء لا يتجزأ من معالم الصدق والصحة في الخبر، بل إن فقه المطابقة بين الحكايات والأحوال أحد الشروط الأساسية الكبرى في الكتابة التاريخية وروايتها، والذهول عنها إغفال للمقاصد، خاصة إذا ارتبط ذلك بباعثي التعصب والجهل، يقول: «والأخبار يدخلها الذهول عن المقاصد عند التناقل، ويدخلها التعصب والتشيع، ويدخلها الأوهام، ويدخلها الجهل بمطابقة الحكايات للأحوال لخفائها بالتلبيس والتصنع أو لجهل الناقل»[3].

وينبه ابن خلدون إلى عظم أمر المطابقة في الأخبار بقوله: «وكثير ممن تجاوزت عنه الشهرة، وهو أحق بها وأهلها، وقد تصادف موضعها وتكون طبقاً

---

(١) الموافقات، ٤/٨٧.

(٢) المقدمة، ص ٤١.

(٣) المصدر نفسه، ٣٠٧.

على صاحبها، والسبب في ذلك أن الشهرة والصيت إنما هما بالأخبار»[1]. لكن التقرب والتصنع والجهل أسباب تخرم قاعدة المطابقة فتغير بذلك الحقائق وتزيف منقولة إلى الأجيال المقبلة، «والناس متطاولون إلى الدنيا وأسبابها من جاه أو ثروة، وليسوا من الأكثر براغبين في الفضائل ولا منافسين في أهلها، وأين مطابقة الحق مع هذه كلها، فتختل الشهرة عن أسباب خفية من هذه وتكون غير مطابقة»[2].

٣- كلية القصدية: (التنزيل للأحكام/ الاعتبار من الأحداث):

إن منتهى بعد النظر الأصولي يتجلى في تمثل أحكام الشريعة وفق مواقع الوجود الإنساني، أما في علاقته بالبحث التاريخي فيتوقف على ضرورة أخذ العبرة من الأحداث الأليمة والاتعاظ بما وافق منها الطبيعة الإنسانية، والعبرة لا تقف عند ذلك فحسب فهي «المقياس الذي يسهل فهم الواقع»[3]، وذلك هو القصد القرآني من ذكر القصص وحكايات السابقين، فما هي تجليات البعد القصدي عند الشاطبي وابن خلدون؟

يروم الإمام الشاطبي من دراسته النقدية إخراج الخطاب الأصولي من ضيق الأفق التنظيري الذي طبع المعرفة الأصولية زمناً غير قصير، إلى سعة المجال العملي التنزيلي، الذي هو الغاية القصوى من دراسة الأدلة وقواعد استنباط

---

(١) نفسه، ص ٣٠٧.

(٢) نفسه، ص ٣٠٧-٣٠٨.

(٣) عبد الله العروي، ثقافتنا في ضوء التاريخ، ط٣ (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٢م) ص٦٨.

الأحكام، يقول الأستاذ عبد المجيد النجار: «ولعل الإمام الشاطبي انفرد من بين الأصوليين السابقين له، واللاحقين، بأنه كرس مؤلفه الأصولي الموافقات، لما هو أقرب إلى الفقه التطبيقي منه إلى منهج الفهم، كما أن مؤلفه -الاعتصام- موجه أيضاً هذه الوجهة بما هو مؤلف في البدع وكيفية مقاومتها، لتوفق الحياة إلى الحكم الشرعي القويم»[1]. غير أنه ينبغي التمييز بين بعدين من التطبيق:

التطبيق التنظيري: أو البعد الاجتهادي، أي التفعيل العلمي للقواعد الأصولية وأدلتها باستفراغ الوسع في استنباط الأحكام الفقهية.

ثم **التطبيق العملي**: أو البعد التنزيلي للأحكام المستنبطة على واقع التكليف، مع مراعاة الأحوال والمقاصد والمآلات.

ومن دون شك، فإن الغاية من ظهور الفكر الأصولي بقوانينه، وقواعده هي ضبط العمل الفقهي، وتفعيل استنباط الأحكام الفقهية، حتى تستجيب لمتطلبات كل عالم وعصر؛ لأنه إذا كانت الشريعة قد نصت على كليات عامة فإنه في نظره: «قاعدة الاجتهاد أيضاً ثابتة في الكتاب والسنة، فلا بد من إعمالها، ولا يسع الناس تركها، وإذا ثبت في الشريعة أشعرت بأن ثمّ مجالاً للاجتهاد، ولا يوجد ذلك إلا في ما لا نص فيه»[2].

إلا أن الصورة النمطية التي سار عليها علم الأصول، تخلفت به عما رسم من أجله، فأصبحت كل الأصول عبارة عن مباحث جدلية، وسجالات نظرية

---

(١) فصول في الفكر الإسلامي بالمغرب، ص١٦٩.
(٢) الاعتصام، ص ٤٥٥.

مجردة، تحكمها أمثلة فقهية معدودة لا تطبيقات لأصول الأدلة المدروسة، فانتقل أبو إسحاق بالقواعد الأصولية من هذا الصعيد إلى استثمارها في استنباط الأحكام الشرعية، وهذا ما قرره منذ البداية، حيث قال: «كل مسألة مرسومة في أصول الفقه لا ينبني عليها فروع فقهية، أو آداب شرعية، أو لا تكون عوناً في ذلك، فوضعها في أصول الفقه عارية، والذي يوضح ذلك أن هذا العلم لم يختص بإضافته إلى الفقه إلا لكونه مفيداً له، ومحققاً للاجتهاد فيه، فإذا لم يفد ذلك فليس بأصل له»[1].

ويظهر حضور هذا البعد مؤسساً لرؤية الإمام الشاطبي القصدية في الاجتهاد من وجهين:

الأول: توسعه الواضح في باب الاجتهاد ولواحقه ومتعلقاته، حيث خصص له كتاباً ضمن موافقاته، بشكل متفرد عن سابقيه، إضافة إلى دقة النظر واستفاضة التحقيق في مباحثه.

الثاني: ويتعلق بالوصل العلمي الدقيق بين بعض المسالك الأساسية في تفعيل الاجتهاد، كالنظر المقاصدي، واعتبار المآل.

أما ابن خلدون، فإن ما وقف عليه من اضطراب في كتابة التاريخ، ونأي عن مقاصدها جعلته يتحمس لكتاب يشد إليه المتشوفين إلى معرفة العلل التاريخية والاعتبار منها، يقول، رحمه الله، واصفاً تفريط المؤرخين قبله: «...ولا يذكرون السبب الذي رفع من رايتها، وأظهر من آيتها، ولا علة

---

(١) الموافقات، ١/٢٩.

الوقوف عند غايتها، فيبقى الناظر متطلعاً بعد إلى افتقاد أحوال مبادئ الدول ومراتبها، مفتشاً عن أسباب تزاحمها أو تعاقبها باحثاً عن المقنع في تباينها أو تناسبها..»[1]، فإغفالهم لهذا القصد الاعتباري والإفادي من الأخبار دفعه إلى تدوين المقدمة: «..فأنشأت في التاريخ كتاباً رفعت به عن أحوال الناشئة من الأجيال حجاباً، وفصلته في الأخبار والاعتبار باباً باباً، وأبديت فيه لأولية الدول والعمران عللاً وأسباباً..»[2]. بل أكثر من ذلك يرى ابن خلدون أن من أسباب الكذب في نقل الأخبار الجهل بمقاصد التاريخ والفوائد منه، يتابع قائلاً: «ومن الأسباب المقتضية للكذب في الأخبار أيضاً الثقة بالناقلين، وتمحيص ذلك يرجع إلى التعديل والتجريح، ومنها الذهول عن المقاصد، فكثير من الناقلين لا يعرف القصد بما عاين أو سمع، وينقل الخبر على ما في ظنه وتخمينه فيقع في الكذب...»[3].

- خاتمة:

لوحظ بعد تقريب النظر المنهجي بين الإمام والعلامة أنهما يشتركان في مسالك البحث الاستقرائي طلباً للكليات الجامعة والقواعد الكبرى المستوعبة، التي يتأسس عليها الخطاب الشرعي وكذا الخطاب التاريخي، وهو منهج استثمر في التأسيس للخطابين، كما استعمل لديهما في تصحيح وتوجيه الأنظار المعرفية المعتبرة ضمن الأخطاء والمزلات التي وقعت عبر تاريخ العلمين.

---

(١) المقدمة، ص ٥.
(٢) المصدر نفسه، ص ٦.
(٣) نفسه، ص ٣٩.

كما بدا أن اضطراب الأنظار في فقه الخطاب الشرعي وكذا التاريخي يستوجب الاستعانة بالعلوم المنظمة والموصلة، التي تعيد تلك المعارف إلى رشدها وصحيح مسارها، منهجاً وموضوعاً وغاية، وهو الأمر الذي عمل عليه كل من الشاطبي في تأصيل الأصول، وابن خلدون في تأصيل وتقعيد علم التاريخ، ولم يسعفهما وجدان تلك الحكم الضوال إلا في منهج البحث الاستقرائي.

ويظهر من خلال هذا المبحث أن العلوم عند أسلافنا محكومة بغايات معرفية ترسو عند نشدان اليقين العلمي والحقيقة العلمية، وتأهيل الإنسان للعمران البشري، ولم تكن أبحاثهم وكتاباتهم معزولة عن المقاصد الأساسية من البحث والمعرفة، وهذا سر خلود ما أبدعوه رغم فترات الغياب التاريخية التي تلحق مؤلفاتهم أحياناً.

الخاتمة

الحمد لله العليم الحليم، الجواد المنعم الكريم، الذي بنعمته تتم الصالحات، وبعد:

فحسبي في ختام هذا البحث أن أكون قد وفقت في دراسة الموضوع بالمنهج السليم، والشاكلة المناسبة.

فمنهج النظر العلمي عند عَلَمين نظارين كبيرين كالإمام الشاطبي والعلامة ابن خلدون لا تسعه كتب ومجلدات كثيرة، ولعل احتفاظ المكتبة العربية والإسلامية بعدد لا يحصى من البحوث الخاصة بالعالمين لشاهد إثبات على ذلك، لذلك فقد حاولت إجراء مقاربة علمية منهجية بينهما من حيث جوانب دقيقة اعتبرتها تفي بالمقصود المرسوم، وتحقق المبتغى المعهود، وقد لوحظ من خلال مباحث الكتاب أن علمي أصول الفقه وأصول التاريخ يشتركان في جوانب عدة، سواء العلمية منها أو المنهجية، وهذا سر ذلك التقارب الكبير بين منهج الإمام الشاطبي والعلامة ابن خلدون، كما نلمس تجليات التقارب في المرجعيات العقدية والمذهبيات الفقهية وكذا الرؤى المنهجية التي تحكم كلاً منهما.

كما أن عنايتهما بالعلوم «الأصولية» كعلمي أصول الفقه وأصول التاريخ برؤية نقدية تحقيقية ومراجعات علمية لعدد من المباحث المكونة لهما ليؤكد إدراكهما في مرحلتهما الخاصة والمتعينة أن هذه العلوم الأولية عرفت انزياحاً موضوعياً وصرفاً واضحاً عن الأبعاد العلمية المرسومة سلفاً لها، محاولين رد الاعتبار للغاية من وجودها والمقصد الأساس من قيامها.

ويبدو من خلال تتبع مسائل الإمام الأصولية وقضايا العلامة التاريخية، أنهما استثمرا في ذلك منهج الاستقراء، على سبيل الاستدلال والبرهان، قطعاً فيه بالكليات والقواعد المعتبرة عندهما.

فالكليات استقرائية في أصولها، والقواعد معتبرة بالتتبع والاقتفاء في أساسها، وهما بصدد محاولة بيان وكشف قطعيتها، بانتهاج أسلوب استدلالي يقرب المتلقي من فهم مقصوده وبلوغ مراده.. وبعبارة أخرى، إن الشاطبي وابن خلدون يجريان عملية استدلال على كليات استقرائية قطعية عندهما، ولا يقومان بعملية استدلال بالاستقراء لاستخلاص كليات قطعية، وما كان من جانب البيان والتوضيح يدخل في الأولى لا في الثانية. وواضح الفرق بين العمليتين العلميتين، فهما يشتغلان على الأولى بشكل بعدي، واشتغلا على الثانية بشكل قبلي، وثابت مسلكهما في جل تخريجاتهما الأصولية والتاريخية العملية الأولى، أي الاستدلال على كليات استقرائية قطعية.

لقد مثلت آليات علم المنطق وقواعده أحد المناهج العلمية المستثمرة من لدن الشاطبي وابن خلدون؛ وإن أبدى كل منهما موقفاً رافضاً وصريحاً من علم المنطق وآلياته، فإن ذلك لا يعني بالضرورة عدم إعمال قواعده، ونفي الاشتغال على آلياته، بل إنهما استطاعا تكييفه شرعياً مع علوم الملة، والإفادة من مسالكه في النظر، بحسب المبادئ الأصولية المعتبرة، واستثمار فوائده في الاستدلال على مطالبهم العلمية، وكل ذلك بنفس معرفي وفق التقصيد الشرعي النافع.

لكن ما تحفظا عليه مطلقاً هو تعلم المنطق ودراسته باعتباره علماً مقصوداً لذاته ومحكوماً بالنظر فيه وبه، أما دراسته بالقدر المفيد والنافع حتى يستجيب ذلك لخدمة علوم الملة المطلوبة بالقصد الأصلي، فتلك مسألة لا يمانع فيها الرجلان.

ومن خلال هذا البحث تراءت إشارات تدعو إلى مزيد من التأمل والتحقيق في مناهج البحث العلمي عند علمائنا والأسس المنهجية التي سلكوها في بناء عمرانهم المعرفي، وهذا سيفيد لا محالة في فقه الضوابط العلمية التي أسهمت في إثراء البحث وإدراك الثوابت المستثمرة في تطوير النظرين الأصولي والتاريخي وتنقيحه.

وهذه مجموعة مقترحات لمواضيع تفتقت عناوينها انطلاقاً من هذا البحث المتواضع، أحسبها جديرة بالبحث، أحيلها إلى من سنحت له الفرصة، وجدَّت له المناسبة لمدارستها:

- التكامل المعرفي بين العلوم: أصول الفقه وأصول النحو وأصول الحديث وغيرها من العلوم المؤسسة والمنظمة لمجالاتها التداولية.

- منهج النقد العملي بين المعرفة الأصولية والتاريخية، دراسة في حدود الائتلاف والاختلاف.

- منهج النظر العلمي بين الأصوليين والمؤرخين، دراسة مقارنة بين الأسس العلمية في التحقيق الأصولي والتصديق التاريخي.

- منهج التحقيق في البحث التاريخي، دراسة في المسالك العلمية المقطوع بها في تأصيل القواعد والأدلة الأصولية.

﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَاۚ﴾

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

الفهرس



هاتف: ٤٤٤٧٣٠٠ - فاكس: ٤٤٤٧٠٢٢ - ص.ب: ٨٩٣ - الدوحة

صدر منها:

● مشكلات في طريق الحياة الإسلامية	الشيخ محمد الغزالي
● الصحوة الإسلامية بين الجحود والتطرف	د. يوسف القرضاوي
● العسكرية العربية الإسلامية	اللواء الركن محمود شيت خطاب
● حول إعادة تشكيل العقل المسلم	د. عماد الدين خليل
● الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري	د. محمود حمدي زقزوق
● المذهبية الإسلامية والتغيير الحضاري	د. محسن عبد الحميد
● الحرمان والتخلف في ديار المسلمين	د.نبيل صبحي الطويل
● نظرات في مسيرة العمل الإسلامي	أ. عمر عبيد حسنه
● أدب الاختلاف في الإسلام	د. طه جابر فياض العلواني
● التراث والمعاصرة	د. أكرم ضياء العمري
● مشكلات الشباب: الحلول المطروحة والحل الإسلامي	د. عباس محجوب
● المسلمون في السنغال.. معالم الحاضر وآفاق المستقبل	أ. عبد القادر محمد سيلا
● البنوك الإسلامية	د. جمال الدين عطية
● مدخل إلى الأدب الإسلامي	د. نجيب الكيلاني
● المخدرات من القلق إلى الاستعباد	د. محمد محمود الهواري
● الفكر المنهجي عند المحدثين	د.همام عبد الرحيم سعيد
● فقه الدعوة.. ملامح وآفاق	أ. عمر عبيد حسنه
● قضية التخلف العلمي والتقني في العالم الإسلامي المعاصر	د. زغلول راغب النجار

• دراسة في البناء الحضاري	د. محمود محمد سفر
• في فقه التدين فهمًا وتنزيلاً	د. عبد المجيد النجار
• في الاقتصاد الإسلامي	د. رفعت السيد العوضي
• النظرية السياسية الإسلامية في حقوق الإنسان الشرعية	د. محمد أحمد مفتي ود.سامي صالح الوكيل
• أزمتنا الحضارية في ضوء سنة الله في الخلق	د. أحمد محمد كنعان
• المنهج في كتابات الغربيين عن التاريخ الإسلامي	د.عبد العظيم محمود الديب
• مقالات في الدعوة والإعلام الإسلامي	نخبة من المفكرين والكتاب
• مقومات الشخصية المسلمة أو الإنسان الصالح	د. ماجد عرسان الكيلاني
• إخراج الأمة المسلمة وعوامل صحتها ومرضها	د. ماجد عرسان الكيلاني
• الصحوة الإسلامية في الأندلس	د. علي المنتصر الكتاني
• اليهود والتحالف مع الأقوياء	د. نعمان عبد الرزاق السامرائي
• الصياغة الإسلامية لعلم الاجتماع	أ. منصور زويد المطيري
• النظم التعليمية عند المحدثين	أ. المكي أقلاينة
• العقل العربي وإعادة التشكيل	د. عبد الرحمن الطريري
• إنفاق العفو في الإسلام بين النظرية والتطبيق	د. يوسف إبراهيم يوسف
• أسباب ورود الحديث	د. محمد رأفت سعيد
• في الغزو الفكري	د. أحمد عبد الرحيم السايح
• قيم المجتمع الإسلامي من منظور تاريخي	د. أكرم ضياء العمري
• فقه تغيير المنكر	د. محمد توفيق محمد سعد
• في شرف العربية	د. إبراهيم السامرائي
• المنهج النبوي والتغيير الحضاري	أ. برغوث عبد العزيز بن مبارك
• الإسلام وصراع الحضارات	د. أحمد القديدي
• رؤية إسلامية في قضايا معاصرة	د. عماد الدين خليل

- المستقبل للإسلام — د. أحمد علي الإمام
- التوحيد والوساطة في التربية الدعوية — أ. فريد الأنصاري
- الإسلام وهموم الناس — أ. أحمد عبادي
- التأصيل الإسلامي لنظريات ابن خلدون — د. عبد الحليم عويس
- عمرو بن العاص.. القائد المسلم.. والسفير الأمين — اللواء الركن محمود شيت خطاب
- وثيقة مؤتمر السكان والتنمية.. رؤية شرعية — د. الحسيني سليمان جاد
- في السيرة النبوية.. قراءة لجوانب الحذر والحماية — د. إبراهيم علي محمد أحمد
- أصول الحكم على المبتدعة عند شيخ الإسلام ابن تيمية — د. أحمد بن عبد العزيز الحليبي
- من مرتكزات الخطاب الدعوي في التبليغ والتطبيق — أ. عبد الله الزبير عبد الرحمن
- عبد الحميد بن باديس "رحمه الله" وجهوده التربوية — أ. مصطفى محمد حميداتو
- تخطيط وعمارة المدن الإسلامية — أ. خالد مصطفى عزب
- نحو مشروع مجلة رائدة للأطفال — د. مالك إبراهيم الأحمد
- المنظور الحضاري في التدوين التاريخي عند العرب — د. سالم أحمد محل
- من فقه الأقليات المسلمة — أ. خالد عبد القادر
- الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي — د. عبد المجيد السوسوة الشرفي
- النظم التعليمية الوافدة في أفريقيا.. قراء في البديل الحضاري — د. قطب مصطفى سانو
- إشكاليات العمل الإعلامي.. بين الثوابت والمعطيات العصرية — د. محي الدين عبد الحليم
- الاجتهاد المقاصدي.. حجيته.. ضوابطه.. مجالاته — د. نور الدين مختار الخادمي
- القيم الإسلامية التربوية والمجتمع المعاصر — أ. عبد المجيد بن مسعود
- أضواء على مشكلة الغذاء في العالم العربي — أ. عبد القادر الطرابلسي
- نحو تقويم جديد للكتابة العربية — أ. د. طالب عبد الرحمن
- دور المرأة في رواية الحديث في القرون الثلاثة الأولى — أ. آمال قرداش بنت الحسين
- الإعلان من منظور إسلامي — د. أحمد عيساوي

- تكوين الملكة الفقهية — أ. د. محمد عثمان شبير
- الظاهرة الغربية في الوعي الحضاري.. أنموذج مالك بن نبي — أ. بدران بن مسعود بن الحسن
- الترويح وعوامل الانحراف.. رؤية شرعية — أ. عبد الله بن ناصر السدحان
- فقه الواقع .. أصول وضوابط — أ. أحمد بوعود
- دعوة الجماهير.. مكونات الخطاب ووسائل التسديد — د. عبد الله الزبير عبد الرحمن
- استخدام الرسول ﷺ الوسائل التعليمية — أ. حسن بن علي البشاري
- المصطلح خيار لغوي وسمة حضارية — أ. سعيد شبار
- عالم إسلامي بلا فقر — د. رفعت السيد العوضي
- نحن والحضارة والشهود — د. نعمان عبد الرزاق السامرائي
- القواعد الشرعية ودورها في ترشيد العمل الإسلامي — د. محمد أبو الفتح البيانوني
- التفكك الأسري .. الأسباب والحلول المقترحة — مجموعة من الباحثين
- الارتقاء بالعربية في وسائل الإعلام — أ. نور الدين بليبل
- التفكك الأسري .. دعوة للمراجعة — مجموعة من الباحثين
- ظاهرة العولمة .. رؤية نقدية — د. بركات محمد مراد
- حقوق الإنسان محور مقاصد الشريعة — مجموعة من الباحثين
- حقوق الإنسان بين الشريعة والقانون — د. منير حميد البياتي
- البعد الحضاري لهجرة الكفاءات — مجموعة من الباحثين
- معالم تجديد المنهج الفقهي.. أنموذج الشوكاني — أ. حليمة بوكروشة
- الطفولة.. ومسؤولية بناء المستقبل — أ.د. نبيل سليم علي
- في الاجتهاد التنزيلي — د. بشير بن مولود جحيش
- لا إنكار في مسائل الخلاف — د. عبد السلام مقبل المجيدي
- من أساليب الإقناع في القرآن الكريم — د. معتصم بابكر مصطفى
- الغرب ودراسة الآخر.. أفريقيا أنموذجاً — د. علي القريشي

- قضية المرأة.. رؤية تأصيلية — د.سعاد عبد الله الناصر
- التعليم وإشكالية التنمية — د.حسن بن إبراهيم الهنداوي
- الحوار (الذات.. والآخر) — د.عبد الستار إبراهيم الهيتي
- الخطاب التربوي الإسلامي — أ.د. سعيد إسماعيل علي
- اللغة وبناء الذات — مجموعة من الباحثين
- عمر فروخ (رحمه الله).. في خدمة الإسلام — د. أحمد العلاونة
- مهارات الاتصال — راشد علي عيسى
- علوم حضارة الإسلام ودورها في الحضارة الإنسانية — د. خالد أحمد حربي
- إحياء الفروض الكفائية سبيل تنمية المجتمع — د. عبد الباقي عبد الكبير
- مهارات التربية الإسلامية — د. عبد الرحمن بن عبد الله المالكي
- عولمة الجريمة.. رؤية إسلامية في الوقاية — أ.د. أحمد شلال العاني
- ضوابط في فهم النص — د. عبد الكريم حامدي
- في أدب الأطفال — محمد بسام ملص
- وثيقة المدينة.. المضمون والدلالة — أحمد قائد الشعيبي
- منهج السياق في فهم النص — د. عبد الرحمن بودرع
- التقنيات الحديثة.. فوائد وأضرار — أ.د. شعاع هاشم اليوسف
- البعد المصدري لفقه النصوص — د. صالح قادر الزنكي
- حقوق الإنسان في ضوء الحديث النبوي — أ. يسري محمد أرشد
- الدعاء.. سبيل الحياة الطيبة — د. سعاد الناصر
- العربية تواجه التحديات — أ.د. طالب عبد الرحمن
- النص الشرعي وتأويله.. الشاطبي أنموذجاً — د. صالح بلقاسم سبوعي
- الحاكمية في الفكر الإسلامي — د. حسن موسى لحساسنة
- أوقاف الرعاية الصحية في المجتمع — د. أحمد عوف عبد الرحمن

العنوان	المؤلف
فقه الوسائل في الشريعة الإسلامية	د. أم نائل بركاني
الحضارة الإسلامية جذور وامتدادات	د. سعاد رحائم
حرية الرأي في الإسلام.. مقاربة في التصور والمنهجية	د. محمد عبد الفتاح الخطيب
الإدارة التربوية.. مقدمات لمنظور إسلامي	د. عارف عطاري
انتشار الإسلام في كوسوفا	أ. سامر بيروش أحمدي
توطين العلوم في الجامعات العربية والإسلامية	د. علي القريشي
استشراف المستقبل في الحديث النبوي	د. إلياس بلكا
من وسائل القرآن في إصلاح المجتمع	أ. أمين نعمان الصلاحي
تعامل الرسول ﷺ مع الأطفال تربوياً	د. حصة بنت محمد بن فالح الصغير
فقه التوسط.. مقاربة لتقعيد وضبط الوسطية	د. نوار بن الشلي
المشروع الحضاري لإنقاذ القدس	أ. أحمد عبد الفتاح حليقاوي
إدارة الأزمة : مقاربة التراث.. والآخر	أ.د عبد الله إبراهيم الكيلاني
نحو فقه للاستغراب.. مقاربة نظرية وتاريخية	د. محمد البنعيادي
قيم السلوك مع الله عند ابن القيم الجوزية/ج١	أ.د. مفرح بن سليمان القوسي
قيم السلوك مع الله عند ابن القيم الجوزية/ج٢	أ.د. مفرح بن سليمان القوسي
إحياء دور الوقف لتحقيق مستلزمات التنمية	د. أسامة عبد المجيد العاني
الآثار الاجتماعية للتوسع العمراني.. المدينة الخليجية أنموذجاً	د.عبد الله بن ناصر السدحان
التفكير الموضوعي في الإسلام	د. فؤاد البنا
الحرية وتطبيقاتها في الفقه الإسلامي	د. محمد محمود الجمال
قيم الإسلام الحضارية.. نحو إنسانية جديدة	د. محمد عبد الفتاح الخطيب
أصحاب الاحتياجات الخاصة.. رؤية تنموية	د. محمد بن عبد الكريم مراح

وكـــــلاء التـــوزيــــع

البلد	اسم الوكيل	رقم الهاتف	عنوانه
قطـــــر	دار الثقافـــــــــــــــة دار الثقافة «قسم توزيع الكتاب»	٤٦٢٢١٨٢ ٤٤١٣٤٧١	ص.ب: ٨١٥٠ – الدوحة فاكس: ٤٤٣٦٨٠٠-بجوار سوق الجبر
البحـــــرين	مكتبـــــــــــة الآداب	٢٣١٠٦٢ ٢١٠٧٦٨(المنامة) ٦٨١٢٤٣ (مدينة عيسى)	ص.ب: ٢٨٧ – البحرين فاكس: ٢١٠٧٦٦
الكويـــــت	مكتبة دار المنـــار الإســـلامية	٢٦١٥٠٤٥	ص.ب: ٤٣٠٩٩ حولي شارع المثنى رمز بريدي: ٢٣٠٤٥ فاكس: ٢٦٣٦٨٥٤
سلطنة عمان	مكتبـــة علـــوم القـــرآن	٧٨٣٥٦٧٧	ص.ب: ١٩٦٠ روي ١١٢ فاكس: ٧٨٣٥٦٨
الأردن	شركة وكالة التوزيع الأردنية	٥٣٥٨٨٥٥	ص.ب: ٣٣٧١ – عمان ١١١٨١ فاكس: ٥٣٣٧٧٣٣
الــــيمن	مجموعـــة الجيـــل الجديـــد	٧١٣٦٣-٧٨٠٤٠ ٧٥٨١١-٢٧٠٣٨	ص.ب: ٥٤٤– صنعاء فاكس: ٢١٣١٦٣
الــــسودان	دار الريـــان للثقافـــة والنـــشر والتوزيع	٤٦٦٣٥٧	ص.ب: ١١١٦٦– الخرطوم فاكس: ٤٦٦٩٥١
مـــــصر	دار السلام للطباعـــة والنـــشر والتوزيــــــع والترجمـــــــة	٢٧٤١٥٧٨ ٢٧٠٤٢٨٠ ٥٩٣٢٨٢٠	ص.ب: ١٦١ غورية ١٢٠ ش الأزهر – القاهرة فاكس: ٢٧٤١٧٥٠
المغـــــرب	مكتبة منار العرفان للنشر والتوزيع	٧٣٣٣٢٩	نهج موناستير رقم ١٦– الرباط
الجزائـــــر	دار الوعي للنـــشر والتوزيـــع	٠٢١٣١٧٠١٣٦٤٦ ٠٢١٣٥٤٥١١٠١٥	القطعة رقم ١٤٢ ب حي الثانوية – الروبة -الجزائر
إنكلتـــــرا	دار الرعايـــــة الإســـــلامية	(01) 272-5170/ 263-3071	Muslim welfare House, 233. Seven Sisters Road, London N4 2DA. Fax: (071) 2812687 Registered Charity No:271680

ثمن النسخة

الأردن	(٧٠٠) فلس
الإمارات	(٥) دراهم
البحرين	(٥٠٠) فلس
تونس	دينار واحد
السعودية	(٥) ريالات
السودان	(٥٠) قرشاً
عمان	(٥٠٠) بيسة
قطر	(٥) ريالات
الكويت	(٥٠٠) فلس
مصر	(٦) جنيهات
المغرب	(١٠) دراهم
الجزائر	(١٢٠) ديناراً
اليمن	(٤٠) ريالاً

* الأمريكتان وأوروبا وأستراليا وباقي دول آسيا وأفريقيا: دولار أمريكي ونصف، أو ما يعادله.

إدارة البحوث والدراسات الإسلامية

هاتف: ٤٤٤٤٧٣٠٠

فاكس: ٤٤٤٤٧٠٢٢

برقياً: الأمة – الدوحة

ص.ب: ٨٩٣ – الدوحة – قطر

موقعنا على الإنترنت:
www. sheikhali-waqfiah.org.qa
www.Islam.gov.qa

البريد الإلكتروني: E.Mail
M_Dirasat@Islam.gov.qa

إدارة البحوث والدراسات الإسلامية

جائزة الشيخ

علي بن عبد الله آل ثاني

للعلوم الشرعية والفكر الإسلامي

إسهامًا في تشجيع البحث العلمي والارتقاء الثقافي الفكري، والسعي إلى تكوين جيل من العلماء، تطرح موضوعها لعام ٢٠١٠م

«الفروض الكفائية سبيل التنمية المستدامة»

قيمة الجائزة (١٧٥) ألف ريال قطري

آخر موعد لاستلام البحوث حزيران (يونيو) ٢٠١٢م

- **مدخل:**

تعريف الفروض لغة وشرعاً؛ أبعاد القيام بالفروض المسقط للإثم عن الأمة؛ دور الفروض الكفائية في الاضطلاع بأعباء الاستخلاف الإنساني.

- **المحاور:**

* **كيفية إحياء فروض الكفاية:** أسباب غياب الفروض الكفائية في الحياة الإسلامية؛ الفروض العينية والفروض الكفائية؛ الفروض الكفائية سبيل التنمية المستدامة وتحقيق الشهود الحضاري؛ علاقة الفروض الكفائية بالنفرة لتوفير التخصصات المعرفية والعلمية.
* **الفروض الكفائية سبيل الاكتفاء الذاتي:** الفهم الأعوج والتدين المنقوص أدى إلى التخلف والتراجع الحضاري؛ انكماش مفهوم الفروض الكفائية أدى إلى انتشار ذهنية الإرجاء والانسحاب من الحياة؛ عدم الاضطلاع بالفروض الكفائية أدى إلى فراغ استدعى (الآخر).
* **إحياء الفروض الكفائية سبيل إلى إحياء مؤسسات المجتمع:** تعريف المجتمع؛ الدولة؛ الأمة؛ المجتمع المدني؛ الفروض الكفائية تنمية للحس الاجتماعي واستشعار المسؤولية التضامنية؛ الفروض الكفائية وبناء شبكة العلاقات الاجتماعية.
* **الأسس والأبعاد النفسية والفكرية للفروض الكفائية:** علاقة الفروض الكفائية بتنوع القدرات والقابليات الإنسانية وتقسيم العمل؛ أعباء الاستخلاف وإقامة العمران مرهونة بالجهد الجماعي المتنوع.
* **غياب فقه الأولويات:** القراءة الخاطئة لاستحقاقات الحياة ومقاصد الدين؛ تراجع الدين عن حركة الحياة عطل الفهوم الصحيحة للفروض الكفائية واستشعار الحاجة إليها؛ علاقة الفروض الكفائية بالرؤية والتخطيط الاستراتيجي للنهوض.

* **الرؤية المستقبلية لكيفية إحياء الفروض الكفائية:** تحويل الفروض الكفائية إلى محركات اجتماعية ومحرضات نفسية لأداء الرسالة والاضطلاع بالمسؤولية؛ الفروض الكفائية عندما تتحول إلى فروض عينية؛ التخصصات العلمية السبيل الوحيد للنهوض واستئناف الحياة الإسلامية؛ الفروض الكفائية وإعادة بناء أهل الحل والعقد، في ضوء القضايا المطروحة.

• شروط الجائزة:

١- أن يكون البحث قد أُعدّ خصيصًا للجائزة.

٢- أن تتوفر في البحث شروط البحث العلمي.

٣- أن يلتزم الباحث بالمحاور المعلنة جميعها.

٤- يُقدم البحث باللغة العربية من ثلاث نسخ مطبوعة، ومخزنة على قرص (CD) مرفق بالبحث، إضافة إلى ملخص باللغة الإنجليزية، إن أمكن.

٥- لا يقل حجم البحث عن (٢٠٠) صفحة، ولا يزيد على (٣٠٠) حوالي: (٦٠،٠٠٠) كلمة بخط (Traditional Arabic) بحجم (16).

٦- تحجب الجائزة في حالة عدم ارتقاء البحوث للمستوى المطلوب.

٧- يجوز اشتراك باحثين أو أكثر في كتابة بحوث الجائزة.

٨ - تسحب قيمة الجائزة، إذا اكتشف أن البحث مخالف لبعض شروط الجائزة.

٩- لا تُمنح الجائزة للفائز مرة أُخرى إلا بعد مرور خمس سنوات.

١٠- التزام الباحث الفائز باستدراك ملحوظات المحكمين.

١١- على الباحث أن يرفق نبذة عن سيرته العلمية، ونسخة مصورة عن جواز سفره.

*** ترسل البحوث بالبريد المسجل على العنوان التالي:**

ص.ب: ٨٩٣ – الدوحة – قطر

لمزيد من الاستفسار: هاتف: ٤٤٤٧٣٠٠٠(+٩٧٤)–فاكس: ٤٤٤٧٠٠٢٢


إدارة البحوث والدراسات الإسلامية
جائزة الشيخ
علي بن عبدالله آل ثاني
جائزة وقفية عالمية محكمة
في العلوم الشرعية والفكر الإسلامي
• تشجيع البحث العلمي وتكوين جيل من العلماء.
• تأصيل الرؤية الشرعية للمشكلات المعاصرة
• استدعاء الماضي لإغناء الحاضر وإبصار المستقبل.
الأسرة المسلمة
دور التراث
الشورى
الحوار
منهجاً وثقافة
تترجم إلى عدد من اللغات الحية